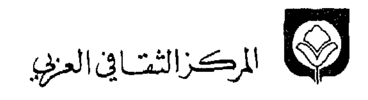
مُتصوفة بغداد

عزيز السيد جاسم



بغداد

«بلدة طيبة ورب غفور»

إن دراسة متصوفة بغداد تتصل اتصالاً وثيقاً باستيعاب المكانة التاريخية لبغداد، وأسباب اختيارها وتأسيسها، والدور الذي شغلته عبر التاريخ.

وإذا ما جاز القول أن لكل مدينة الأسباب التي تأسست بموجبها، فإن مدينة بغداد هي الجوهر في هذا التعليل، فهي مدينة أسست بمقتضى التاريخ، والظروف الحيوية المتطلبة لتأسيسها.

لقد وُلدت بغداد بموعدٍ مع القدر التاريخي، أو بكلمةٍ أخرى: ولدت بغداد بضرورات تاريخية حاسمة.

ولم تكن قبل وعي الضرورات التاريخية (وغير التاريخية) غير قرية صغيرة، أو أقل من القرية، فقد ورد عن (أبي القاسم المظفر بن عاصم بن أبي الأغر) أنه قال:

«دخلت إلى بغداد وهي أَجَمَة ليس فيها إلا كوخ واحد، وفيه رجل من الأولين ينظر مبقلةً له، فلما أن جاءها المنصور، قالوا: لا ندري! ولكن ههنا رجل من الأولين سله، فبعث إليه، فقال له: ما اسمك؟ فقال: داد، فقال له: وما يقال لهذا الموضع؟ فقال: هذا باغ لي - يعني البستان -. فقال: سموه باغ لداد، فسميت بغداد»[1].

إن النقلة التاريخية من القرية إلى (بغداد) العاصمة العظمى، كانت وليدة الوعي بالضرورات التي نشأت عنها مدينة السلام.

---

(١) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ٦٢.

وهي ضرورات مُخبأة ـ قبل ذلك ـ عن الوعي السياسي السائد، والذي كان يدور خارج حدود موضعها الجغرافي.

لا يعني ذلك أن (المنصور) هو أول قائد انتبه إلى القيمة الاستراتيجية لمكان بغداد، رغم أن الرواية التاريخية توثق قيام بغداد باسم المنصور، باختياره، وبمزاولته البناء وتأسيس المدينة.

وإذ من المعروف تاريخياً ـ أيضاً ـ ان (المدائن) الداخلة في حدود الموقع الجغرافي لبغداد، كانت تحظى باهتمام خاص من قبل الملوك والرؤساء والقادة، فقد بنى بها (الاسكندر) منزلاً، وهناك من يقول ان (زاب) الملك الذي بعد موسى أنشأها بعد ثلاثين سنة من ملكه وحفر الزوابي وكورها وجعلها المدينة العظمى العتيقة.

قال علي بن الجهم: «.. ولقد كنتُ أفكر كثيراً في نزول (الملوك بالمدائن) من أرض الفرات ودجلة فوقفت على أنهم توسطوا مِصب الفرات في دجلة، هذا (على) أن الاسكندر لما سار في الأرض ودانت له الأمم وبنى المدن العظام في المشرق والمغرب رجع إلى المدائن وبنى فيها مدينة وسورها، وهي إلى هذا الوقت موجودة الأثر وأقام بها راغباً عن بقاع الأرض جميعاً وعن بلاده ووطنه حتى مات...»(٢).

وقيل «وإنما سُمّيت المدائن لكثرة ما بنى بها الملوك... وأثّروا فيها من الآثار وهي على جانبي دجلة شرقاً وغرباً، ودجلة تشق بينهما. وتسمى المدينة الشرقية (العتيقة)، وفيها القصر الأبيض القديم الذي لا يُدرى من بناه، ويتصل بها المدينة التي كانت الملوك تنزلها.. وأما المدينة الغربية، فكان الاسكندر أجل ملوك الأرض [نزلها]..»(٣).

---

(٢) ابن الفقيه الهمداني: «بغداد مدينة السلام»، ص ٨٣.
وعلي بن الجهم شاعر عربي مشهور من بني سامة بن لؤي، كان اباؤه من عرب خراسان ثم انتقلوا إلى بغداد بعد تأسيسها، واشتغل أبوه وأخوه عدة مناصب في الدولة، وقد نشأ في بغداد، وكان واسع الاطلاع في فلسفة الاغريق وأشعار العرب، ميالاً إلى الحديث، وقد شغل بعض الأعمال وسافر إلى بلاد كثيرة. وكان شاعراً ممتازاً ومقرباً إلى المأمون والمعتصم. خصه الواثق بمكانة خاصة. وقد نظم في مدحهم قصائد كثيرة ثم غضب عليه الواثق فحبسه وصادر أمواله ونفاه إلى خراسان ثم أطلق سراحه فعاد إل بغداد واعتزل الحياة العامة منصرفاً إلى الشعر والأنس.
ـ المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٣) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ١٢٨.

وأعلن النبي محمد ﷺ بشارته التاريخية حينما أبلغ أصحابه بفتح المدائن على (أمته) في معركة الخندق.

قال البراء بن عازب: «لما كان حين أمرنا رسول الله ﷺ بحفر الخندق، عرضت لنا في بعض الخندق صخرة عظيمة شديدة لا تأخذ فيها المعاول. فاشتكينا ذلك إلى النبي ﷺ، فجاء رسول الله ﷺ فلما رآها ألقى ثوبه، وأخذ المعول، فقال: «بسم الله» ثم ضرب ضربة فكسر ثلثها، وقال: الله أكبر! أعطيت مفاتيح الشام، والله إني لأبصر قصورها الحمر الساعة، ثم ضرب الثانية فقطع ثلثاً آخر، فقال: الله أكبر! أعطيتُ مفاتيح فارس، والله إني لأبصر قصر المدائن الأبيض، ثم ضرب الثالثة وقال بسم الله فقطع بقية الحجر، وقال: الله أكبر! أعطيتُ مفاتيح اليمن، والله اني لأبصر أبواب صنعاء من مكاني هذا الساعة»[٤].

وكان أن فُتحت المدائن في صفر من سنة ست عشرة للهجرة، وهي السنة الرابعة من خلافة عمر بن الخطاب، وكان فتحها على يد سعد بن إبي وقاص.

وظلت آثارها شاهداً تاريخياً على عظمة الإسلام، وعظمة انتصاره على ملك كسرى، وسيادة الدين الإسلامي في أرجاء واسعة من المعمورة.

وقد ورد (المدائن) علي بن أبي طالب، والعديد من الصحابة والأفاضل الذين نزلوها، كما قُبر بها غير واحد من الصحابة والتابعين رحمة الله عليهم[٥].

وقيل: لما خرج علي بن أبي طالب إلى صفين، مرَّ بخرائب المدائن، فتمثل رجل من أصحابه، فقال:

جرتِ الرياحُ على محل ديارهم فكأنما كانوا على ميعادِ
وإذا النعيمُ وكل ما يُلهى بهِ يوماً يصيرُ إلى بلىً ونفادِ

فقال علي عليه السلام: «لا تقل هكذا؛ ولكن قل كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿كم تركوا من جناتٍ وعيون، وزروع ومقام كريم، ونعمةٍ كانوا فيها فاكهين، كذلك وأورثناها قوماً آخرين﴾، إن هؤلاء القومَ كانوا وارثين فأصبحوا موروثين وإن هؤلاء القوم استحلوا الحرم فحلت بهم النقم، فلا تستحلوا الحرم فتحل بكم النقم»[٦].

---

(٤) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ١٣١، ١٣٢.
(٥) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ١٢٧.
(٦) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ١٣٣.

إن هذه المراجعة التاريخية الموجزة جداً تشير إلى أن الأهمية الاستراتيجية للموقع الذي شغلته بغداد، كانت معروفة في أزمنةٍ أسبق من الزمن العباسي والخليفة (أبي جعفر المنصور)، ومما له دلالته الخاصة ـ هنا ـ أن المكان المميز لا يستطيع إدراك مكانته الاستراتيجية غير العقل السياسي الثاقب الذكاء، وقد تظل أمكنة ذات امتياز جغرافي وتاريخي مهملةً نتيجةً لعدم وجود الوعي السياسي المدرك لقيمة تلك الأمكنة. ومما لا شك فيه أن بغداد امتلكت منذ البدء شروط الشهرة التاريخية، استناداً إلى القيمة الخاصة للعراق، بلد الحضارات القديمة، التي قدّمت الأنموذج الأول للدفقة الحضارية في التاريخ، فعلى أرض العراق نشأ فجر الحضارة البشرية، وقامت دول وممالك ذات تاريخ عريق.

إن بلاد السومريين، والأكديين، والبابليين، والآشوريين، هي البلاد التي أعطت للبشرية الصورة الأولى للكتابة، والمعرفة، والزراعة، والصناعة، والتجارة، ولكافة فنون الحضارة وأدواتها.

وقد أسهمت المكانة الجغرافية المتميزة للعراق في اطلاق عوامل نشوء الحضارة القديمة، وتطورها وانتشارها، بأبعادها السياسية والثقافية والعسكرية والعمرانية، وبخاصة لأن العراق أوسط الأرض، فهو «سرة الدنيا» و«صفوة الأرض ووسطها لا يلحق من فيه عيب سرف ولا تقصير»(٧).

وبما أن بغداد هي (سرّة العراق)، والعراق (سرّة الدنيا)، فإن (بغداد) امتلكت الشروط والمؤهلات الكافية لأن تكون عاصمة أكبر من إقليم العراق.

لذلك فإن مباشرة الخليفة المنصور بتأسيس بغداد تُعتبر عملية تأسيس عاصمة (امبراطورية) تُلبّي حاجات العصر العباسي (الإسلامي) الجديد، الطامح إلى الاتساع، والانتشار، والسيطرة على مقاليد الحكم السياسي في الأقاليم الشرقية والغربية،

---

(٧) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ٢٣.
وعن اسم العراق ومعناه، يذكر الخطيب البغدادي، إنما سمي العراق عراقاً لأنه سفل عن نجد ودنا من البحر، أخذ من عراق القربة وهو الخرز الذي في أسفلها. وقال غيره: العراق معناه في كلامهم الطير. قالوا: وهو مجمع عرقة والعرقة ضرب من الطير. وقالوا أيضاً: العراق جمع عرق. وقال قطرب: إنما سمي العراق عراقاً لأنه دنا من البحر وفيه سباخ وشجر. يقال: استعرقت ابلكم إذا أتت ذلك الموضع.
وقيل: إنما سميت العراق [عراقاً] لأن كل استواء عند نهر أو عند بحر، عراق.

والشمالية والجنوبية، أي من جميع الجهات. ثمة ـ إذن ـ رؤية سياسية واعية، تمثل مصالح وآفاق العصر العباسي الناشئ على أعقاب العصر الأموي.

وربما تبدو وجاهة معقولة في أن اقتصار مركز الخلافة الأموية وسلطتها المركزية على الشام، والبعد عن (بغداد) واحدٌ من بين عدّة عوامل مؤدية إلى إزاحة الأمويين عن الحكم.

ذلك لأن الدولة الإسلامية الموحدة كانت تضم عدة أقاليم ومجتمعات لا يمكن تحقيق الضبط المنهجي في إدارة شؤونها الدينية، والقومية، والسياسية، والثقافية، والعسكرية بدون تحقيق وحدة التماسك الجغرافي والسياسي، الذي تقرّره وحدة العلاقة بين الدور القيادي (الخلافة) ومركزية موقع العاصمة.

ومن المؤكد أن التناسب بين أسلوب الحكم (وثقافته)، وبين إدارة الأقاليم المتباينة قومياً، ومذهبيّاً، يتوضح في نوع الرابطة بين العاصمة والأطراف مضموناً وشكلاً.

وبسبب النقص الكبير في الجبايات أخفقت المحاولات لاجتثاث بعض التذمرات الاقتصادية، مما أدّى إلى ظهور تحالف القوى العربية مع غيرها، وقاد في الأخير إلى إزاحة الأمويين عن الحكم. وكان الاندحار الأخير لجيوش الخليفة عند الزاب أكثر من كارثة عسكرية، إذ انه يشير إلى التدمير الكامل لكثير من المؤسسات التي، كان الأمويون قد أقاموها واحتفظوا لأنفسهم وأنصارهم بمكانة متميزة بها..»[٨].

إن تناول اختيار أبي جعفر المنصور للعاصمة العباسية (بغداد) جاء متكاملاً من الناحيتين الذاتية والموضوعية.

ذاتياً كان الاختيار تعبيراً عن قوة الوعي السياسي للخليفة، وعن عمق تحسّسه بالقيمة الجغرافية والاستراتيجية للمكان، مع ما يُضاف إلى ذلك من وعي ميتافيزيقي وميثالوجي.

ويعكس وعيه الذاتي سياسياً، مصالح التجربة الإسلامية التي يقودها، والآمال التي تحدوه إلى إنجازها.

---

(٨) د. يعقوب ليسنر (الأستاذ في جامعة ولاية واين، ترجمة د. صالح أحمد العلي): «خطط بغداد في العهود العباسية الأولى»، ص ٢٢٣، ٢٢٤.

وقد عبّر عن ذلك قائلاً (كما يذكر المسعودي):

«. . . فجزيرة بين دجلة والفرات: دجلة شرقيّها، والفرات غربيُّها مشرعة للدنيا، كل ما يأتي في دجلة من واسط والبصرة والأبلة والأهواز، وفارس وعمان واليمامة والبحرين، وما يتصل بذلك، فإليها ترقى وبها ترسي، وكذلك ما يأتي من الموصل وديار ربيعة وأذربيجان وأرمينية مما يحمل في السفن في دجلة، وما يأتي من ديار مضر والرقة والشام والثغور ومصر والمغرب مما يحمل في السفن في الفرات فيها يحتط وينزل، ومدرجة أهل الجبل وأصبهان وكور خراسان، فالحمد لله الذي ذخرها لي وأغفل عنها كل من تقدمني، والله لأبنيها ثم أسكنها أيام حياتي، ويسكنها ولدي من بعدي، ثم لتكونن أعمر مدينة في الأرض»[٩].

وسواء أكان النص المنسوب إلى المنصور صحيحاً أم لا، فإنه يجسد وعي الخليفة بأولوية المصالح الاقتصادية للدولة الإسلامية الجديدة، في إطار الوحدة السياسية الدينية، كما يُعبّر عن إدراكه للأهمية الخاصة لجغرافية المكان.

ويحلو لبعض المؤرخين العرب ـ قدماء ومحدثين ـ التركيز على الجانب الذاتي في التحليل، بمتابعة دور الفرد (القائد، أو الملك، الخ. .) في التاريخ من أصغر جوانبه مع إضفاء ما يمكن إضفاؤه على الجوانب الصغيرة من تهويلات وإضافات خرافية أو سحرية، أو غيبية، لشحن تلك الجوانب الضعيفة بقوة الإثارة، والتعويض عن الإهمال الفادح للعوامل الأساسية في التحليل، (أو للتستر عليها عمداً).

قال أبو بكر الصولي: «قال رجل من ولد الربيع: لما أراد أبو جعفر أن يبني لنفسه كان يؤتى من كل مدينة بتراب، فيعفنه فيصير عقارب وهواماً، حتى أتى بتربة بغداد فخرج صرّارات، وأتى الخلد فنظر إلى دجلة والفرات فأعجبه. .»[١٠].

إن القصّة المذكورة لا تصلح ـ بمفردها ـ لتفسير اختيار المنصور لمكان بغداد عاصمة للخلافة، وهي ـ عموماً ـ لا تتعارض مع العوامل الموضوعية (والذاتية) التي تُعدّ العوامل الرئيسة في الاختيار.

ومع قيمة الانتباه إلى طبيعة التربة ونوع المناخ، فإن العوامل الموضوعية ـ

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٣١، عن (البلدان). مع إشارة إلى ترجمة برنارد لويس نص اليعقوبي في كتابه (العرب في التاريخ).

(١٠) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ٦١.

والمدركة ذاتياً ـ من قبل المنصور، كانت تشير إلى حاجات التغيّر السياسي الجذري الناجم عن إزاحة الحكم الأموي وإقامة الحكم العباسي، وهو ـ في واقعه ـ تغيّر عام وبعيد المدى، بمعنى أنه لم يكن تغييراً فوقياً.

لقد وجد الخليفة العباسي نفسه أمام مسؤولية جديدة؛ وهي إعادة النظر في العلاقة بين الدولة والرعية الموزّعة في مختلف الأقاليم والأمصار.

فالعباسيون «الذين جاؤوا إلى الحكم من خراسان، كانوا يختلفون عمن سبقهم من حيث انهم أدركوا تماماً الأهمية السياسية والاقتصادية للأقاليم الشرقية، واستطاعوا أن يؤثروا في الأحداث بالاعتراف بهذه الحقائق»[١١].

لقد طرحت قضية تأسيس مدينة بغداد الحلّ الواسع والديناميكي لمسألة العلاقة بين (القومية) و(الدين)، فالقوميات المتعددة والمجتمعات الإسلامية ذات التركيبة القومية غير المتجانسة، أصبحت منشدّة إلى الدولة العباسية الجديدة وأصبح للعاصمة بغداد دورها الاستراتيجي الفاعل في ذلك.

إن الدولة العباسية الجديدة توجهت نحو توحيد المجتمعات المتعددة القوميات في مجتمع إسلامي موحد، وكانت تنشد بذلك تحقيق تعبئة سياسية وإسلامية (اجتماعية) قادرة على توفير الموارد الاقتصادية الضرورية لإدارة ماكينة الدولة وسلطتها وتلبية احتياجاتها العسكرية، ومصروفات الخلافة.

أي أن الخليفة المنصور كان المثل الواقعي الدقيق لطبيعة الدولة العباسية الجديدة ومصالحها، وهي في رحلتها الأولى التي مهدت الطريق «لإعادة تحديد المجتمع الإسلامي على أسس أوسع جداً، وهو عمل هائل يتطلب تغييرات أساسية في صميم طبيعة الدولة الإسلامية، ومن أبرز هذه التغييرات نقل الحكومة من الشام إلى العراق، وهي خطوة لا تمثل التبدل الرسمي في الأسرة الحاكمة فحسب، وإنما تمثل أيضاً تفهماً عميقاً للأهمية السياسية والاقتصادية للأقاليم الشرقية التي احتضنت الثورة العباسية وغذّتها»[١٢].

ولم يكن تفكير المنصور خالياً من الوعي الميتافيزيقي والأسطوري الذي كان

---

(١١) د. يعقوب ليسنر: «خطط بغداد في العهود العباسية الأولى»، ص ٢٣٢.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

انعكاساً للواقع الايديولوجي السائد، ومظهراً من مظاهره، من جانب آخر، كما كان وسيلة فكرية غيبية مؤثرة لتعزيز كيان سلطته، وربطها بتفويض من (النبي) الكريم، حيث يقول له في (الرؤيا): «خذها إليك أبا الخلفاء إلى يوم القيامة». وتكتسب تلك الرؤيا دلالتها وقيمتها الفعّالة، في تلك الأجواء الملبدة بالغيوم، حيث كانت الصراعات على أشدّها، والتي استطاع العباسيون انتزاع السلطة من خلالها.

ورغم أن التبدل في السلطة الإسلامية، وهو حاصل بقوة السلاح، كان انتقالاً من العصر الأموي ـ الشامي، إلى العصر العباسي، إلا أنه كان في جوهره، وفي أحد أهم تعبيراته، انتقال السلطة من أسرة إلى أسرة.

من الواضح أن حكم الأسرة كان جديداً على الإسلام لم يعهده المجتمع الإسلامي في صدر الإسلام، إلاّ أن الظروف الممهدة له، وبشائره الأولى بدأت تظهر في صورة مراكز القوى والمصالح السياسية والاقتصادية المتبلورة، بخاصة في زمن الخليفتين الثالث والرابع (عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب)، على الرغم من عدم وجود أية تزكية شرعية من الخلافة الإسلامية لذلك، حينذاك.

من هنا تبدو القيمة الخاصة للاستناد إلى أي نص (قول، أو توصية) صادر عن النبي في تزكية الخلافة العباسية، والأسرة العباسية.

فكانت الرؤيا مصدراً من مصادر إضفاء الطابع الشرعي على الحكم الوراثي ليظل متنقلاً في صلب الأسرة العباسية.

عن (محمد بن ابراهيم)، قال المنصور يوماً (ونحن جلوس عنده): «أتذكرون رؤيا كنت رأيتها ونحن بالشراء؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين ما نذكرها، فغضب من ذلك، وقال: كان ينبغي لكم أن تثبتوها في ألواح الذهب وتعلقوها في أعناق الصبيان. فقال عيسى بن علي: إن كنّا قصّرنا في ذلك فنستغفر الله يا أمير المؤمنين، فليحدثنا أمير المؤمنين بها. قال: نعم! رأيت كأني في المسجد الحرام وكأن رسول الله ﷺ في الكعبة، وبابها مفتوح، والدرجة موضوعة، وما أفقد أحداً من الهاشميين ولا من القرشيين، إذا مناد ينادي أين عبد الله؟ فقام أخي أبو العباس وقد أخذ يتخطى الناس، حتى صار على الدرجة، فأخذ بيده وأدخله البيت، فما لبث أن خرج علينا ومعه قناة عليها لواء قدر أربع أذرع أو أرجح، فرجع حتى خرج من باب المسجد، ثم نودي: أين عبد الله؟ فقمت أنا وعبد الله بن علي نستبق حتى صرنا إلى الدرجة فجلسنا، وأخذ بيدي فأصعدتُ فأدخلت الكعبة، وإذا رسول الله ﷺ

جالس ومعه أبو بكر وعمر وبلال، فعقد لي وأوصاني بأمته، وعممني: فكان كورها ثلاثة وعشرين كوراً، وقال: خذها إليك أبا الخلفاء إلى يوم القيامة»[١٣].

ومهما تكن طبيعة الرؤيا، ومدى حقيقتها، ومصداقية تأويلها إلا أنها ـ عملياً وفكرياً ـ كانت تخدم المنصور والسلطة العباسية، لا بمواجهة بقايا الأمويين والأعداء الآخرين له، فقط، وإنما بمواجهة أبناء العمومة (العلويين) حلفاء الأمس أيضاً.

ولم يكن المنصور منفرداً في الرؤيا، ومعه جمهرة المحللين، والمفسّرين، فلقد نُسِبَ إلى أم المنصور أيضاً، أنها كانت ترى (الرؤيا).

قال طيفور «مولى أمير المؤمنين»: «حدثتني سلامة أم أمير المؤمنين قالت: لمّا حملت بأبي جعفر، رأيتُ كأنه خرج مني أسد فزأر ثم أقعى فاجتمعت حوله الأُسُدُ فكلما انتهى إليه أسد سجد له»[١٤].

إننا نذكر ذلك، بالقدر الذي نفهم منه عيب المؤرخين الأساسي (مؤرخي السلطان الشرقي الفرد) الذين لا يكترثون للعوامل الموضوعية ودورها في صنع حركة التاريخ، كما ينكرون دور الشعوب في بلورة تلك العوامل واحتضانها إيجاباً أو سلباً.

وهم، حين يحصرون التاريخ بإرادة السلطان، فإنهم يستنجدون بجميع قراراته الشخصية لتمجيد سياسته، وفي حال عدم كفاية ذلك، فإنهم يستعينون بالرُّؤَى (الحقيقية، الحاصلة فعلاً) أو بالرؤى المزوّرة لإضفاء العظمة على السلطة، ومباركتها باعتبارها سلطة أبدية.

ليس هناك ما يمنع وجود الرؤى والمصادفات العجيبة، وليس هناك ما يحول دون إدخالها في السير الشخصية والأخبار، إلاّ أن من غير الأمانة اعتمادها منطلقاً واحداً ونهائياً لتفسير التاريخ، حتى وإن كانت متناسبة مع الوقائع التاريخية.

لقد أغفل العديد من المؤرخين المغزى الحقيقي لاختيار موقع بغداد، وآثروا الاهتمام بقصص ذات محتوى ميتافيزيقي، أو شبه اسطوري، أو أسطوري للبرهنة على وجود إرادة إلهية في (الملك) ووراثته من قبل الأبناء والأحفاد إلى يوم الدين، وبذلك فهم يهملون تاريخ بغداد الحقيقي، ومغزاه الموضوعي، منصرفين عنه إلى

---

(١٣) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ٦٤، ٦٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٥، ٦٦.

تمجيد السلطان فتضيع ـ بسبب ذلك ـ جملة من الحقائق التاريخية المهمة، التي تخص الشعوب ذاتها، وتخصُّ التاريخ الذي هو بالنتيجة تاريخها.

وقصة الرجل الأسطوري (مقلاص) الذي يبني مدينة بين (الصراة) و(دجلة) تدعى الزوراء، واحدة من الأمثلة التي تدلل على انتشار الوعي الميتافيزيقي والأسطوري الذي يُعرقل وجود ومسعى الوعي التاريخي الذي افتقرت إليه الكتابات التاريخية القديمة كثيراً.

جاء في الخبر: «قال سليمان بن مجالد: أفسد أهل الكوفة جند المنصور، فخرج نحو الجبل يرتاد منزلاً (وطريق الناس يومئذ على المدائن)، فخرجنا على ساباط، فتخلف بعض أصحابنا لرمدٍ أصابه فأقام يُعالج (عينيه) فسأله الطبيب: أين يريد أمير المؤمنين، قال يرتاد منزلاً، قال: فإنا نجد في كتاب عندنا أن رجلاً يُدعى مقلاصاً يبني مدينة بين الصراة ودجلة تدعى الزوراء، فإذا أسسها أتاه فتق من الحجاز فقطع بناءها وأقبل على إصلاح ذلك الفتق. فإذا كاد أن يلتئم أتاه فتق آخر من البصرة (هو أعظم عليه من الأول) فلا يلبث الفتقان أن يلتئما، ثم يعود إلى بنائها فيتممه، ثم يعمّر عمراً طويلاً ويبقى الملك في عقبه. قال (فأخبرت المنصور بذلك فقال الله أكبر والله هو) لقد لقبتُ مقلاصاً وأنا صبي (لخبرٍ كان) ثم انقطع ذلك (اللقب عنّي)...»[15].

إن النبوءات تردُ على ألسنة الكهنة، أو الخلفاء، أو الأطفال، أو غير ذلك من البشر، وهي تكتسب قيمتها في التعليل العلمي لبعض الأخبار والأحوال، وهي تدخل ـ تبعاً للمنهج العلمي ـ ضمن جملة أدوات التحليل، التي تُركز على خصوصية العوامل المادية (السياسية والاقتصادية والجغرافية، وغيرها) في تأسيس المدن. والفرد ـ نفسه ـ مهما كان متمتعاً بخصوصية الرغبة (وشخصيتها) فإنه في حال قيامه بتأسيس مدينة، يحسب حساب العوامل المادية والموضوعية بوعي تام، أو بوعي انعكاسي (ذاتي عن العام)، علاوة على التأثيرات الموضوعية المنطبعة على اللاشعور الفردي، والتي تتسرب (أو تتفجر) في رغبات وممارسات مختلفة بالنسبة إلى أبي جعفر المنصور (الخليفة) الذي كان يُجسد مصالح الدولة العباسية الجديدة، بالدرجة الأولى، وقبل أي اعتبار آخر.

---

(١٥) ابن الفقيه الهمداني: «بغداد مدينة السلام»، ص ٢٠.

ولأنه كان متحصناً بالمعرفة، والخبرة، فقد أقدم على تنفيذ مشروعه الكبير بتأسيس بغداد.

مما لا شك فيه أن دائرة الوعي السائدة، وهو الوعي الديني، كانت تجمع تحت لوائها: الخليفة، والمؤرخ، والكاهن، والعامل، والمرأة، إلا أن الخليفة المنصور كان أكثر إدراكاً من المؤرخ المنساق في رواياته وراء الأخبار الأسطورية، والذاتية ذات الطابع السحري.

لقد وعى القيمة العملية والاستراتيجية لتأسيس بغداد، دون أن يتنصل من الجانب الميتافيزيقي أو الغيبي في وعيه السياسي والعام.

إن بغداد مدينة تأسست بحكم قوة الدوافع والعوامل التاريخية والجغرافية والاقتصادية والسياسية (الموحّدة)، فهي ـ والحالة هذه ـ لم تكن محتاجة إلى (السحر) لتأسيسها.

استراتيجية موقع بغداد

تشغل بغداد الحيّز المكاني المتوسط بين دجلة والفرات، من جهة مركز العراق وسميت «مدينة السلام»، لأن الله (هو السلام المؤمن)، فكأنها بذلك مدينة الله!

إن قيام المدينة في البقعة التي يقترب فيها النهران الخالدان دجلة والفرات، يعني إفادتها التامة من مزايا النهرين مجتمعة.

وقد حظي دجلة والفرات بمكانة تاريخية خاصة، بسبب الحضارات التي قامت على أرضهما، فكان أن حمل العراق اسمهما منذ الأزل، فَعُرِف بوادي الرافدين.

ونظراً إلى العطايا الحياتية الكبرى التي منحها النهران دجلة والفرات إلى سكان العراق، فإن اسمَيْ النهرين حملا معهما قداسة لا تنقطع ذكراها أبداً.

جاء عن ابن عباس: «أوحى الله تعالى إلى دانيال الأكبر: «أن فجر لعبادي نهرين واجعل مغيضهما البحر، فقد أمرتُ الأرض أن تطيعك» قال: فأخذ قناة أو قصبة فجعل يخدها في الأرض ويتبعهُ الماء، فإذا مرَّ بأرض شيخ كبير أو يتيم ناشده الله فيحيد عن أرضه، فعواقيل دجلة والفرات من ذلك».

وتتواتر الأخبار عن دجلة والفرات نهرين من أنهار الجنة، وهما نهرا اللبن والخمر والبركة.

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «نهران من الجنّة النيل والفرات».

وعن عبد الله بن مسعود: قال رسول الله ﷺ: «ينزل في الفرات كل يوم مثاقيل من بركة الجنة»[١٦].

ومما قاله (كعب) عن النهرين: «نهر النيل نهر العسل في الجنة، ونهر دجلة نهر اللبن في الجنة، ونهر الفرات نهر الخمر في الجنة، ونهر سَيْحان نهر الماء في الجنة»[١٧].

إن بغداد منحة الرافدين من حيث الزراعة، وجودة التربة، وفضل الغذاء، وحسن الموقع، وقيمته التجارية والصناعية.

جاء في خصائص الموقع:

«فأما (القطع)، الذي مدينة السلام منه، فأفضل مواضع الأرض جميعاً في الطيب والغذاء، وذلك أن أطيب (حيز) الدنيا بعد الأمن والعافية والعز والسلامة والرياسة والشرف، صلاح الماء والهواء، (فأفضل) أنهار هذا العالم، (وأعذبه ماء، وأصحه هواء، وأكثره خيراً) دجلة والفرات. وذلك أن الفرات يسيل إلى بغداد بجميع الشام وسواحل بحر الروم ومصر وما وراء مصر إلى المغرب وما بين المغرب ونهاية العمران في الشمال وما يأتي به أيضاً من قطع بحر الشام عرضاً حتى قرب من جزيرة نيطس وقسطنطينة، لأن الروم والأندلس والخزر والصقالبة والبربر على هذا البحر، فهو يقطع عرضاً فيحمل الخزر من شماله إلى جنوبه، ويحمل الأندلس من جنوبه إلى شماله، ولذلك تعجب أن يؤتى بسبي الأندلس في دجلة وبالخزر في الفرات.

وهذا البحر من انطاكية إلى جزائر السعادة ومنه خليج يخرج مما يلي الأندلس حتى يبلغ السوس الأقصى (ويعبر من ناحية انطاكية إلى ناحية قسطنطينة ثم يدور حوالي الخزر).

وعلى ساحل هذا البحر طرسوس والمصيصة وطرابلس (وصيدا ويافا وعسقلان) والاسكندرية، وعليه من ناحية مصر ودمياط والغرما وفيه قبرص وصقلية، فكل ما على هذا البحر أو وصل إليه أو قَرُبَ منه فصار في جنوبه وأريد به العراق مما يلي ديار مضر فطريقه في الفرات، وكل ما كان شماله وعدل به إلى ناحية ديار ربيعة وبلاد الموصل وأريد به العراق فطريقه في دجلة.

---

(١٦) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول.

(١٧) المصدر نفسه.

ولدجلة أنهار تأتي بكل ما قصد به بلاد الموصل من أرمينية وأذربيجان»[١٨].

وهناك مفاخرات لا تُحصى بزراعات بغداد، وثمارها وفواكهها، وبمنتوجاتها الزراعية والصناعية، وبعمرانها، وباقتصادها.

ويعود أكبر الفضل في ذلك إلى موقعها المتوسط بين دجلة والفرات في البقعة التي تكاد أن تنتظم النهرين في سُرّةٍ واحدة.

فهي دار استقبال لجميع البشر والخيرات والتجارات والصناعات من أطراف الأرض ومن أبعد مواقعها وأقربها.

قال المنصور لبعضهم: أخبرني عن بغداد! قال: جنّة بين حماة وكنّة يحسدانها، ودجلة والزاب يتباريان عليها»[١٩].

ولا بد من ملاحظة تلك العلاقة الجغرافية بين (الوسطية) و(التدوير). ففي الدوائر ـ عادة ـ يكون الوسط أكثر دقة، ونظامية، وسهولة، ووضوحاً من المثلثات والمربعات، والأشكال الهندسية الأخرى، فكان توسط بغداد متصلاً ببنائها بصورة مدينة مدوّرة.

إن التوسط ـ بصورة عامة ـ حمل معه الدلالة المكانية (الجغرافية) والدلالات الأخرى المتمثلة في (الخِلْقة) و(الخلُق)، وما يعنيه ذلك من طباع واستعدادات سياسية، وفكرية، وفنية.

وكيفما يُفسر العلماء صلة المكان الجغرافي بالطبائع البشرية والقدرات الإنسانية، فإن من الثابت أن تلك الصلة قائمة وذات حضور مادي ملموس.

وأوتي للعراق الإفادة من وسطية مكانه الجغرافي، فقالوا: «لذلك اعتلت ألوان أهله وامتدت أجسامهم، وسلموا من شقرة الروم والصقالبة، ومن سواد الحبش وسائر أجناس السودان ومن غلظة الترك، ومن جفاء أهل الجبال وخراسان، ومن دمامة أهل الصين، ومن جانسهم وشاكل خلقهم، فسلموا من ذلك كله واجتمعت في أهل هذا القسم من الأرض محاسن جميع أهل الأقطار بلطف من العزيز القهّار، وكما اعتدلوا في الخلق كذلك لطفوا في الفطنة والتمسك بالعلم والأدب ومحاسن الأمور، وهم أهل العراق ومن جاورهم وشاكلهم..»[٢٠].

(١٨) ابن الفقيه الهمداني: «بغداد مدينة السلام»، ص ٨١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٢٠) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ٢٣.

ولا يفوت الانتباه إلى ما في هذا النص من مبالغة في تغليب العامل الجغرافي على سواه، وما نتج عن ذلك من نظرة شبه عنصرية في تصنيف الشعوب والأقوام وتفضيل بعضها على البعض الآخر، وهي نظرة تتنافى مع المنظور الإنساني للإسلام، والمبادئ العقلية الإنسانية الرشيدة.

إلاّ أن النص ـ من الناحية العامة ـ يقدّم رؤية نافعة في بيان العلاقة بين التوسط المكاني المدعوم بعوامل الرقي والازدهار، واعتدال المناخ، وحسن العقل، وطيب المزايا والشمائل الإنسانية فأخذت بغداد [لأنها وسط العراق] محاسن توسطه الجغرافي.

فقال الشاعر أبو سعد محمد بن علي بن محمد بن خلف الهمداني لنفسه:

فدىً لكِ يا بغداد كل قبيلةٍ ... من الأرض حتى خطتّي ودياريا
فقد طفتُ في شرقِ البلاد وغربها ... وسيّرت رحلي بينهما وركابيا
فلم أرَ فيها مثل بغداد منزلاً ... ولم أرَ فيها مثل دجلة واديا
ولا مثل أهليها أرق شمائلاً ... وأعذب ألفاظاً وأحلى معانيا
وكم قائل لو كان وذّك صادقاً ... لبغداد لم ترحل فكان جوابيا
يقيم الرجال الأغنياء بأرضهم ... وترمى النوى بالمقترين المراميا(٢١)

قال الخطيب: قرأت في كتاب طاهر بن المظفر بن طاهر الخازن بخطه ومن شعره:

سقى الله صوب الغاديات محلّةً ... ببغداد بين الكرخ فالخلد فالجسرِ
هي البلدةُ الحسناء خصّت لأهلها ... بأشياء لم يُجمعن مذ كنَّ في مصر
هواء رقيقٌ في اعتدالٍ وصحةٍ ... وماءٌ له طعمٌ ألذُّ من الخمرِ
ودَجلتها شطّان قد نظّما لنا ... بتاجٍ إلى تاجٍ وقصرٍ إلى قصرِ
تراها كمسكٍ والمياه كفضةٍ ... وحصباؤها مثلُ اليواقيت والدر(٢٢)

وقال أبو محمد الباقي منشداً:

على بغداد معدن كل طيبٍ ... ومغنى نزهة المتنزهينا
سلام كلما جرحت بلحظٍ ... عيون المشتهين المشتهينا

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

دخلنا كارهين لها فلمّا ألفناها خرجنا مكرهينا

وما حب الديار بنا ولكن أمر العيش فرقة من هوينا[٢٣]

وقال شاعر عن ماء بغداد:

شربنا ماء بغداد فأنسانا كم جدا»[٢٤]

ولكن ذكركم أضحى على الأيام مشتدا

فلا ننسى لكم ذكراً ولا نطوي لكم عهدا[٢٥]

وقال عن هواء بغداد:

طيبُ الهواء ببغداد يشوقني قدماً إليها وإن عاقت معاذيرُ

فكيف صبري عنها والآن إذ جمعتْ طيب الهواءين ممدودٌ ومقصورُ

ولا يبعد أن تكون نباهة أبي جعفر المنصور (واستشاراته) في اختيار بغداد (المتوسطة) استيعاباً للدلالات القرآنية الواردة عن «وسطية» الأمة ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً. . .﴾[*].

فبغداد مركز الوسط من العراق، والعراق مركز الوسط من الأمة (بالمعنى الإسلامي المعروف عنها)، والأمة هي مركز العالم.

ووفقاً لهذا الفهم والقياس، تكون رؤية المنصور متكاملة أيديولوجياً وجغرافياً على مستوى التناظر بين الفهم اللاهوتي بمفاهيمه الإسلامية الأساسية، والفهم الجغرافي المتضمن إدراكاً حسيّاً بأهمية المكان (الموقع).

وإذ يتبنى الإسلام موقفاً في تكريس (العدل) من خلال الوسطية والاعتدال فإن المنصور يستطيع توظيف ذلك في تعزيز سلطته، علاوة على الدلالة الإسلامية المفهومة.

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٣، عن حديث للقاضي أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الشافعي البصري (وهو الإمام الماوردي الشافعي) مؤلف الأحكام السلطانية وأدب الوزير.

(٢٤) البيت لأبي نواس، (وأبيات الشعر وصلت إلى علي بن محمد بن حبيب من أخيه في بغداد، فيما كان هو في البصرة).
المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٤، (وهي من كتاب وصل الى علي بن محمد بن حبيب من أخيه في البصرة، فيما كان هو في بغداد).

(*) ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ ـ قرآن كريم ـ.

ولهذا، فإنّ الخليفة المنصور كان متطابقاً مع رؤيته الأيديولوجية، ومع ضرورات الخلافة، ومصالح الأسرة العباسية الحاكمة حينما عمد إلى تأسيس بغداد، مدينة مدورة.

إن الحرص على وجود مسافات متعادلة، ومتوازنة بين مواقع وبيوتات العناصر التي تشكل البنية القيادية للدولة، وبين مركز الخلافة يشير إلى بُعد النظر في ضرورة تحقيق علاقات متساوية، لكن، بطبيعة الحال، ما كان ذلك ليستمر لاحقاً، لأن اتساع المدينة (بغداد) سوف يفرض متغيرات ديموغرافية وسكنية واقتصادية، مرتبطة بالعوامل الأصلية للتطور.

ومع ذلك، لا بد من ملاحظة وحدة الموقع لمركز الخلافة وقيادة الدولة العباسية في التأسيس الأولي لبغداد، وهو يعني توفير مستلزمات الحكم القوي والشديد الحذر من تأثير التيارات والأحداث التي قد تحملها بعض الفئات الشعبية، في المواقع القريبة.

كانت فكرة الوسطية من الأفكار الأساسية للمنصور، رغم أن تلك الفكرة لم تمنعه من انتهاج إسلوب البطش بمعارضيه السياسيين.

وكان التدوير يخدم الوسطية ويجسّدها جغرافياً وبنيوياً، واقتصادياً، وسياسياً (على صعيد تأمين مركزية قوية للحكم العباسي) فابتدأ المنصور التخطيط في ضوء ذلك.

قال الشروي: «أخبرني بعض المشايخ الموالي أن المنصور لما أراد بناء بغداد وسط المكان الذي قدر أن يجعله مدينة، وأمر أن يدق هناك وتد، وأخذ حبلاً فمدّ على المقدار الذي أراد أن تكون استدارتها ثم أمر بطرح الرماد فخرج ثم نقص من مقداره أربعين ذراعاً، ثم أدار خطاً آخر وجعل بين الخطين الخندق وجعل فتحة أربعين ذراعاً ثم عمل السور الذي خلف الفصيل وعرضه من أسفله ثمانية عشر ذراعاً، وعرض أعلاه ستة أذرع، وجعل على ذراع منه مما يلي الخندق الشرافات فصار الباقي خمسة أذرع يمشي عليها الناس»[٢٦].

وعن أهمية التدوير، قال حماد التركي: «بنى المنصور المدينة مدورة لأن المدورة لها معان (ليست) للمربعة: وذلك أن المربعة إذا كان الملك في وسطها كان

(٢٦) ابن الفقيه الهمداني: «بغداد مدينة السلام»، ص ٣٥.

بعضها أقرب إليه من بعض، والمدورة من حيث (مس) كان أمرها إلى وسطها مستوياً لا يزيد (بعضه على بعض) وبنى لها أربعة أبواب الخ. .»[٢٧].

ولعل من المناسب ـ هنا ـ استحضار العلاقة بين الدائرة [التي بُنيت بغداد ـ المدورة ـ بشكلها] والعدد ٥، الذي كان العدد المقدس لآلهة آسيا الوسطى، حسبما يذكر ذلك (ف. س. اندرس) في «روحانية الاعداد وسحرها»[٢٨].

تُرى هل كانت قداسة العدد (٥) عند الشرقيين ذات تأثير في اختيار المنصور لشكل المدينة البكر؟ وهل لبعض الكهنة والمنجمين دور معين في التأثير على رأي المنصور في تحديد الشكل الإطاري للمدينة، كتصميم أوّلي، أساسي قبل المباشرة بأي عمل آخر؟ ليست هناك دلائل نافعة هنا.

لكن من المعروف أن العدد (٥) ظل محتفظاً بقيمته المقدسة، ليس لدى الشرقيين فحسب، فـ «الخمسة تنوب مناب إيروس، بأشمل معاني هذه الكلمة، بدءاً من الجنسية الخالصة ووصولاً إلى الإرادة في تصور شوبنهاور، [إرادة «مقرها» الغريزة الجنسية]، أو سليلها، الاندفاع الحيوي في تصور برغسون، ومروراً بدرجات الإيروسية كافة»[٢٩].

المهم أن التجسيد المكاني للعدد خمسة، يعطي خير قياس للوسطية والاعتدال من خلال الدائرة، غير أنه ليست لدينا معلومات عن صلة ذلك بالتصميم الدائري لبغداد.

تذكر الأخبار أن المنصور اتخذ مقامه الأول في مكان قرب الكوفة هو (الهاشمية) وبعد ذلك، أخذ يبحث عن مركز للخلافة تتوفر فيه الشروط الملائمة.

وقام بنفسه بجولات بحث عن مكان مناسب للعاصمة «فصعد على دجلة إلى بغداد وجرجرايا (تقع أسفل النهروان بين واسط وبغداد)، ثم مضى إلى الموصل، وأرسل خلال رحلته جنداً مع بعض جماعته، أمامه؛ للبحث عن محل ملائم. فلما عاد هؤلاء وصفوا له مكاناً قرب بارما، وهي قرية تقع قرب الموصل على شاطئ دجلة الأيسر. وبعد أن بات فيه المنصور ليلة سأل مستشاريه، فقالوا له إنَّ مناخه

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٨) لودفيغ پانيث: «رمزية الاعداد في الأحلام»، ص ٦٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.

جيد، غير أن المكان لا يكفي لإقامة الجند والأهلين من السكان، فعاد إلى بغداد، ووضع خطة المدينة... بالرغم من أن البناء الفعلي لم يبدأ حتى سنة ١٤٥هـ (٧٦٣م..»[٣٠].

مما يُحمدُ عليه المنصور اعتماده استشارة مستشارين أكفاء، لكن من غير المعقول أن أولئك المستشارين كانوا يهتمون بالشروط المناخية للمكان المناسب في أن يكون العاصمة. ومهما يكن، فإن المستشارين سياسيون بالدرجة الأولى، قبل أن يكونوا خبراء في الأنواء الجوية، وفي تشخيص مستلزمات الشروط المناخية.

إن مبعث هذا الايضاح المقتضب هو الردّ على قصور المؤرخين الذين يركزون على العوامل المناخية والصحية في اختيار المنصور لعاصمته بغداد، ومن بينهم الخطيب البغدادي، الذي ذكر أن المنصور فضّل موضع بغداد بعد أن فحص التربة في عدة مناطق، وأن هذا الاختيار عزّزه فيما بعد بزيارته للمكان[٣١]. وقد أكثر مؤرخون آخرون في ذكر أن الخليفة اختار بغداد موقعاً لمدينته بسبب تأثره بأحوالها المناخية الواضحة طول السنة وقلة البق فيها[٣٢].

فالعوامل الأساسية في اختيار موقع بغداد عاصمةً للدولة العباسية هي عوامل سياسية (وسوقية) بالدرجة الأولى[٣٣] ولو لم تكن الاعتبارات السوقية ذات تأثير قوي مباشر ومركزي لما كان الخلفاء العباسيون كثيري التنقل، والبحث عن مكان (عاصمة) للاستقرار.

لقد تصرفوا وكأنهم البدو الرحل، في حين كانوا يؤسسون أعظم مشروع للمدينة الإسلامية، في التاريخ، بما تعنيه من الاستقرار والعمران والتقدم.

ومن غير المنطقي أن مؤسسي الدولة العباسية، في قلق البحث عن مقر خاص، للخلافة الإسلامية، يقود الدولة العباسية، سواء أكان العاصمة، أو خارج العاصمة، كانوا يفعلون ذلك بوحي الهاجس المناخي، والبحث عن شروط مناخية ملائمة.

---

(٣٠) د. يعقوب ليسنر: «خطط بغداد في العهود العباسية الأولى»، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٣١) الخطيب البغدادي، وقد ذكرنا ذلك سابقاً.

(٣٢) د. يعقوب ليسنر: المصدر نفسه.

(٣٣) د. يعقوب ليسنر: (المصدر نفسه). ويوجد في مصادر اليعقوبي والطبري، والمقدسي، وياقوت سند للرأي المذكور، كما أن التفسير هذا هو الذي لقي قبولاً عاماً عند العلماء الغربيين (كما يذكر ليسنر).

يقول د. ليسنر: «ولم يُفسر حتى الآن هذا القلق عند الخلفاء العباسيين وتنقلهم المستمر، غير أنه يدل على أنهم كانوا يبحثون عن موقع يسد حاجات خاصة معينة»[٣٤].

إن الحاجات الخاصة، والمعينة، هي حاجات سياسية واضحة، فلقد كان مؤسسو الدولة العباسية يرون في (الكوفة) المدينة التي باحتوائها، يمكن تكريس وتركيز الهيمنة العباسية، باحتواء الجمهور الإسلامي، من خلال وعاء رابطة القرابة والنسب بالنبي الكريم، بما يتضمنه ذلك من احتواء الجمهور (العلوي)، وحين ثبت أن الكوفة مصدر انتفاضات سياسية ودينية عديدة، فقد اضطُرّ العباسيون إلى البحث عن موقع آخر غير الكوفة.

ويمكن استقراء ذلك الخط البياني المتغير في البحث عن عاصمة في زمن (السفّاح) أبي الأسرة العباسية، ومؤسس دولتها، فقد ترك السفاح الكوفة وبنى مدينة (الهاشمية) عاصمة له، في مكان مقابل «قصر ابن هبيرة» ثم اتخذ في سنة ١٣٤هـ/ ٧٥٢م عاصمة لدولته بالقرب من الأنبار، ومات قبل أن يكمّلها[٣٥].

فالهاشمية هي العاصمة الإدارية للعباسيين قبل بناء مدينة بغداد. وهي مع ذلك تحمل اسم عدة أماكن.

وفي زمن المنصور كان الخط البياني مقارباً لسلفه (السفاح)، إذ تذكر المصادر أن المنصور الذي خلف السفّاح اتخذ مقامه في مكان جديد قرب الكوفة، وبعد ذلك بدأ رحلة القلق، في البحث عن العاصمة حتى استقر اختياره على بغداد.

ومن الواضح أن انتقاله من الكوفة، وبحثه عن عاصمة جديدة، كان ذا صلة قوية بالاضطرابات التي واجهته، والتي اتسع نطاقها حتى وصلت إلى ساحة قصره نفسه، عندما أثار الراوندية المتطرفون اضطراباً فيها.

ومع قوة تأثير الأسباب السياسية والسوقية في نهج الانتقال من مكان إلى آخر، واختيار عدة عواصم، من قبل الخلفاء العباسيين، إلا أننا لا يمكن أن نغفل عن

---

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) ظل المكان يسمى باسم يزيد بن عمر بن هبيرة المؤسس الأول لها وهو آخر الولاة الأمويين في العراق. وكان هذا الوالي قد بنى مدينة على الفرات بجانب الكوفة، غير أنه تركها بناء على أمر من الخليفة الأموي مروان بن محمد.
(ليسنر: المصدر نفسه، ص ٢٢٥).

الوجه الآخر لسياسة الحذر العباسي في اختيار المواقع، فإذا كان العباسيون يحرصون على دراسة القيمة السياسية للأماكن ومدى فعاليتها في تعزيز السلطة العباسية ونشرها، وفي مجابهة الأعداء من مواقع سياسية، فإن قلقهم كان يعكس ـ أيضاً ـ المعاناة المتضخمة التي كانوا يُعانونها، بسبب تورطهم المتزايد في البطش الدموي المتطرف بأعدائهم، وبحلفائهم لاحقاً.

إن التنقل المستمر كان يعكس الأعماق (النفسية) للخلفاء العباسيين الذين وجدوا في (الشدّة) الدموية نهجاً تطبيقياً لمنطلقاتهم في الصراع، وفي تأسيس الدولة العباسية.

ومن المعلوم أن ميزة (المنصور) أنه حسم نهج التنقل باختيار (بغداد) عاصمة للدولة العباسية بضوء استيعابه العميق لما تتمتع به بغداد من أهميات استراتيجية.

إن مناخ بغداد، وصلاحية تربتها، وازدهارها الزراعي والتجاري، والمزايا المتاحة لها من نهري دجلة والفرات، وهي مزايا اقتصادية وسياسية، تعضدها الحصانة العسكرية (لتوفّر الحماية الطبيعية من النهرين)، جعلت المنصور حاسماً في اختياره، على أن ذلك لا يعني انتفاء وجود القلق النفسي، والخوف الغريزي، المتصل بإبهام المصير السياسي في دوامات الصراع القاتل في المنطقة الإسلامية الواسعة.

لذلك، فليست هناك غرابة في أن الخليفة المنصور كان قد لجأ إلى (العرافين) لاستخارتهم.

وتشير قصة أخذ المنصور الطالع من (نوبخت) في بناء بغداد إلى المغزى المتصل بذلك:

«قال أبو سهل بن نوبخت عن جده نوبخت: أمرني المنصور لما (أراد) بناء بغداد بأخذ الطالع، (ففعلت فإذا الطالع الشمس وهي في القوس، فخبرته بما تدل النجوم عليه من طول بقائها وكثرة عمارتها، وفقر الناس إلى ما فيها. ثم قلت: وخلة أخرى (أسرك) بها يا أمير المؤمنين (قال: وما هي؟ قلت: نجد في أدلة النجوم) أنه لا يموت فيها خليفة أبداً حتف أنفه، قال: فتبسم)، ثم قال: الحمد لله، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم»[٣٦].

---

(٣٦) ابن الفقيه الهمداني: «بغداد مدينة السلام»، ص ٤٠.

وكان التوثيق الفلكي لتحول المنصور إلى مدينة بغداد بياناً صريحاً بالاهتمام الخاص الذي أولاه الخليفة لقراءة النجوم.

إذ تذكر المصادر أن الانتقال قد تمّ و(الشمس في الأسد ثماني درجات وعشر دقائق).

و(زحل في الحمل درجة وأربعين دقيقة).

و(المشتري في القوس ست درجات).

و(الزهرة في الجوزاء ثلاثين درجة).

و(عطارد في الجوزاء أربعاً وعشرين درجة).

و(الرأس في الجدي خمساً وعشرين درجة).[٣٧].

بغداد قبلة الناس

أراد الخليفة العباسي أن تجسد بغداد طموحه العظيم في قيادة دولة إسلامية واسعة الأرجاء، متعددة الأقاليم، فكانت بغداد عند حسن الظن، فقد أصبحت عاصمة عالمية، بحق.

وقصدها الناس (العلماء، والتجار، والأدباء، والفنانون، والزرّاع، والسياسيون، والفقهاء، والسائحون، والعمال، إلخ..) فهي المحج والمحط لكل قاصد.

وقد لخّص أحد الشعراء بعض خصائص بغداد التي يقصدها الناس لأجلها فقال:

أعاينت في طولٍ من الأرض أو عرضِ ... كبغداد داراً إنها جنة الأرض

صفا العيش في بغداد واخضر عوده ... وعيش سواها (غير صافٍ) ولا غضّ

تطول بها الأعمار (إن مياهها ... عِذابٌ وبعض الماء أعذبُ) من بعضِ

تنام بها عين الغريب ولن ترى ... غريباً بأرضِ الشام يطمع في الغمضِ

فإن جزيت بغداد يوماً بقرضها ... فما أسلفت إلا الجميل من القرضِ

وإن رميت بالهجر منهم وبالقلى ... فما أصبحت أهلاً لهجرٍ ولا بغضِ[٣٨]

ويذكر (أبو الحسين) مناقب مدينة بغداد التي هي (من خزائن الله العظام) و(المنصورة المحبورة)، ما يُفسّر إقبال الناس عليها من مختلف الأمصار. فهي مدينة

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

السلام، فليس في الأرض مدينة على هذا الاسم غيرها، وكان ـ كما يقول ـ بعض أخواننا إذا ذكرها يقرأ قول الله: «بلدةٌ طيبة وربٌ غفور».

قال أبو الحسين أحمد بن جعفر بن المنادي: «هذا إلى تركنا ذكر أشياء كثيرة من مناقبها التي أفردها الله بهذا دون سائر الدنيا شرقاً وغرباً، وبين ذلك من الأخلاق الكريمة، والسجايا المُرضية، والمياه العذبة الغدقة، والفواكه الكثيرة الدمثة، والأحوال الجميلة، والحذق في كل صنعة، والجمع لكل حاجة، والأمن من ظهور البدع، والاغتباط بكثرة العلماء والمتعلمين، والفقهاء والمتفقهين، ورؤساء المتكلمين، وسادة الحساب والنحويين، ومجيدي الشعراء، ورواة الأخبار والأنساب، وفنون الآداب وحضور كل طرفة، واجتماع ثمار الأزمنة في زمن واحد، لا يوجد ذلك في بلد من مدن الدنيا إلا بها، ولا سيما زمن الخريف. ثم إن ضاق مسكن بساكن وجد خيراً منه، وإن لاح له مكان أحب إليه من مكانه لم يتعذّر عليه النقلة إليه من أي جانب من جانبيه أراده ومن أي طرف من أطرافه خف عليه، ومتى هرب أحد من خصمه وجد من يستره في قربٍ أو بعد، وإن آثر أن يستبدل داراً بدارٍ أو سكة بسكة أو شارعاً بشارع أو زقاقاً بزقاقٍ وغير ذلك من التبديل اتسع له الإمكان في ذلك حسب الحالة والوقت، ثم عيون التجار المجهزين والسلاطين المعظمين، وأهل البيوتات المبجلين، في ناحية تنبعث الخيرات بهم إلى الذين هم في الحال دونهم غير منقطع ذلك فهي من خزائن الله العظام التي لا يقف على حقيقتها إلا هو وحده.

ثم هي مع ذلك منصورة محبورة، كلما ظنّ عدو الإسلام أنه فائز باستئصال أهلها كبته الله وكبه لمنخريه واستؤصلت قدرته بما ليس في تقدير الخلق أجمعين فضلاً من الله ونعمة والله ذو الفضل العظيم»[٣٩].

ويُروى، أن (زبيدة) ـ زوجة الرشيد ـ قالت لمنصور النمري: قل شعراً تحبب فيه بغداد إلى أمير المؤمنين الرشيد، فقد اختار عليها الرافقة (وهي الرقة) فقال:

ماذا ببغداد من طيب الأفانين ... ومن منازه للدنيا وللدين
تحيي الرياح بها المرضى إذا نسمت ... وجوشت بين أغصان الرياحين[٤٠]

(٣٩) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ٥٠.
(٤٠) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ٥٢.

وعن هجرة الناس إلى بغداد، يذكر الهمداني:

«ثم وجدنا حالاً من الزمان قد ألجأ أهل البصرة جميعاً، كما ألجأ أهل الأبلة وسائر كور الأهواز وجميع العمران من كور دجلة ودستيمسان وكسكر وآجام البريد وما بين هذه المدائن العظام وبين واسط العراق من الأنهار المشحونة بالحيوان الناطق براً وبحراً، ثم كان بواسط من أهلها وسوادها وكور الصلح وكور المبارك وما حولها وفي حيزها من القرى والبقاع المشحونة بالناس إلى مدائن النهروانات الثلاثة، وما هو لكور النهروانات وبازائها من الضياع وسقي جوخى إلى حدود بادرايا وباكسايا وحدود البدنيجيين وسوادات طريق خراسان إلى بطن المدائن، ثم من كان في الجانب الغربي كمدائن الزوابي وسقي نيل الفرات وضم النيل إلى سوادات الكوفة وباروسما ونهر الملك وما لابس الصراة إلى حدود جنبلاء إلى كثير مما لم نذكر ونحصيه ولا نعلمه فنستوفيه فيما بين كل بلد وقراه وكل قرية ونظائرها ممن لا يُحصى عددهم ولا يُعلم كنه عددهم إلا خالقهم مستجيرين بمدينة السلام، فلم يلبثوا فيها ولا أغلوا منها سعراً.

فإذا وجدنا هذا الحيوان الناطق الذي همّ الناس، قد شغلوا من مساكنهم وأوطانهم مكاناً من الأرض عريضاً وملأوا فيها فناء فسيحاً، قد ورد بهم المقدار وساقتهم الأقدار مستجيرين، محل لا يضيق بهم دياره ولا يمتلئ منهم أقطاره، ولا تغلو بكثرتهم أسعاره، ولا يتحكم في أقواتهم تجاره، ولا يعجز عن ميرتهم ممتاره، ولا يحس أهله بالواردين منهم إذا أتوا ولا الصادرين إذا مضوا...»[(٤١)].

لذلك كان واحداً من أهم مبادئ تأسيس بغداد، وتطويرها، واستكمال عمرانها، تأمين الأبواب اللازمة لكي تجعل مدينة بغداد (الحصينة) مفتوحة ومنفتحةً على القاصدين من مختلف الأقاليم والأمصار والأنحاء في العالم.

ويُستَدَلُّ من هذه الكيفية التأسيسية والبنائية على وحدة النظرتين، في تفكير الخليفة المنصور: نظرة القوة والتقوية والتحصين في تكوين مدينة بغداد وتأسيسها وتطويرها، ونظرة الانفتاح على مختلف الشعوب والأقوام، والتفاعل معها بما يخدم مكانة العاصمة في توطيد السلطة العباسية ودولتها.

قال محمد بن خلف، قالوا: «وبنى المنصور مدينته وبنى لها أربعة أبواب، فإذا

---

(٤١) ابن الفقيه الهمداني: «بغداد مدينة السلام»، ص ٩٢ ـ ٩٣.

جاء أحد من الحجاز دخل من باب الكوفة، وإذا جاء من المغرب دخل من باب الشام وإذا جاء أحد من الأهواز والبصرة وواسط واليمامة والبحرين دخل من باب البصرة، وإذا جاء الجائي من المشرق دخل من باب خراسان»[٤٢].

العراق خزائن العلم ومسكن الرحمة

تمتعت بغداد بخصيصة مهمة، هي كونها عاصمة (العراق) العريق في الحضارة، والعلم والأدب. فاكتسبت من تلك الخصيصة ما جعلها مؤهلة لأن تكون العاصمة بالمنظور العراقي، وبالمنظور العربي، والإسلامي.

ويعتمد (الخطيب البغدادي) على القرائن الدينية التي يستند إليها في بيان مكانة العراق العلمية والأدبية، والأخلاقية. فيذكر قولاً للنبي محمد ﷺ عن (إبراهيم): «انه همَّ أن يدعو عليهم ـ أهل العراق ـ فأوحى الله تعالى إليه لا تفعل، فإني جعلت خزائن علمي فيهم، وأسكنت الرحمة في قلوبهم».

ويروي الخطيب ـ مستكملاً خبره ـ عن عمر بن الخطاب أنه اختار العراق منزلاً بعد أن قرأ ما كتبه له كعب الأحبار، جواباً على كتابه الذي قال فيه: «اختر لي المنازل»، فكان من بعض جوابه إلى الخليفة عمر بن الخطاب: «. . . وقال العلم: أريد العراق، فقال العقل وأنا معك!»، فلما ورد الكتاب على عمر، قال: «فالعراق إذاً، فالعراق إذاً».

ويروي الخطيب ـ أيضاً ـ أن عمر قال: «أهل العراق كنز الإيمان، وجمجمة العرب، وهم رمح الله عز وجل، يحرزون ثغورهم ويمدون الأمصار»[٤٣]. ومن هذا المنطلق العريض لمكانة العراق العلمية، تكرست لبغداد مكانة علمية مهمة، بعد تأسيسها عاصمةً للعراق.

وقد اغتنت تلك المكانة بسبب احتضانها مركز الخلافة العباسية بالدرجة الأولى، وبفعل انفتاحها على ثقافات ومعارف وعلاقات الشعوب والأقوام المتعددة بالدرجة الثانية.

قال الحسن بن عرفة: «من لم يوثقه أهل بغداد، فقد سقط، هم جهابذة العلم».

---

(٤٢) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ٧٢.

(٤٣) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ٢٥.

وسنرى ـ لاحقاً ـ مصداقية هذا القول بالنسبة إلى (المتصوفة) واختيارهم بغداد مدينة للتصوف، مثلما هي مدينة للعلم.

وابتداء وتوطئة، يمكن النظر إلى زيارة الشاعر العبقري (أبي العلاء المعري) إلى بغداد بوصفها واحداً من الأمثلة على عظمة مكانة بغداد، وكونها ميزاناً مشهوداً له في تقرير العلم والأدب والثقافة.

لقد جاء (المعري) إلى بغداد لأنها (دار العلم)، ومن المفارقات المثيرة، والتي تحمل المعاني الكبيرة، أن تلك الزيارة كانت الخط الفاصل بين شطري حياة المعري؛ ما قبل الزيارة، وما بعدها.

فهو ـ بعد عودته من بغداد ـ آثر العزلة، والزهد، والعلم، وهجر المرحلة الأولى بشعرها المليء بتمجيد الذات.

تُرى هل كان ذلك ناجماً عن مؤثرات بغداد الدينية، والصوفية، والزهدية والعلمية؟

ابتداء، كان ذهاب المعري إلى بغداد لأنها «عاصمة الدنيا، وحاضرة العربية والإسلام، وفيها أعلام العصر وأئمة الزمان، وفيها حياة علمية وأدبية»[٤٤] فأراد أن يسجّل شهرته في بغداد لتعترف به فتتجاوز شهرته حدودها الإقليمية، وقد كان اعتراف بغداد «مطمح كل عالم وأديب يجد في مواهبه أو علمه ما يؤهله للظفر بشهادة من حاضرة العربية والإسلام..»[٤٥].

قال المعري عن بغداد في رسالته إلى أهل المعرة، عند انصرافه من العراق: «واحلف ما سافرت أستكثر من النشب ولا أتكثر بلقاء الرجال، ولكن آثرت الإقامة بدار العلم فشاهدتُ أنفس مكان لم يسعفني الزمن بإقامتي فيه، والجاهل مغالب القدر، فلهيتُ عما استأثر به الزمان..».

«ويحسن الله جزاء البغداديين، فلقد وصفوني بما لا أستحق، وشهدوا لي بالفضل على غير علم، وعرضوا عليَّ أموالهم عرض الجد، فصادفوني غير جذل بالصفات ولا هش إلى معروف الأقوام، ورحلت وهم لرحيلي كارهون وحسبي الله وعليه يتوكل المتوكلون»..

---

(٤٤) د. عائشة عبد الرحمن: «أبو العلاء المعري»، ص ٨٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

إن حب المعري للعراق، لم يكن عواطف مجردة، فهو ـ الفيلسوف، الشاعر ـ كانت له أسبابه العميقة لذلك الحب الذي بلغ درجة الكلف، وهو القائل:

كلفنا بالعراق ونحن شرخٌ ... فلم نلمم به إلا كهولا
وردنا ماء دجلة خير ماءٍ ... وزرنا أشرف الشجر النخيلا

وحملت قصيدته في وداع بغداد وأهل بغداد حزنه الكبير، فقال:

نبيٌّ من الغربان ليس على شرع ... يخبرنا أن الشعوب إلى الصدع
أصدقه في مرية وقد امترت ... صحابة موسى بعد آياته التسع
كأن بغيه كاهناً أو منجماً ... يُحدثنا عما لقينا من الفجع
أودعكم يا أهل بغداد والحشا ... على زفراتٍ ما ينين من اللذع
وداعَ ضناً لم يستقل وإنما ... تحامل من بعد العثارِ على ظلع
فبئس البديل الشام منكم وأهله ... على أنهم قومي وبينهم ربعي
ألا زودوني شربة ولو أنني ... قدرتُ، إذن أفنيتُ دجلة بالجرع
أبيتُ فلم أطعم نقيعَ فراقكم ... مطاوعة حتى غلبت على النشع
لبست حداداً بعدكم كل ليلةٍ ... من الدهرِ، لا الغر الحسان ولا الدرع
أظن الليالي وهي خود غوادر ... بردّي إلى بغداد ضيّقة الذرعِ
وكان اختياري أن أموت لديكم ... حميداً، فما ألفيت ذلك في الوسعِ
فليت جِمامي حُمَّ لي في بلادكم ... وجالت رمامي في رياحكم المِسعِ
فدونكم خفض الحياة فإننا ... نصبنا المطايا بالفلاة على القطعِ

وإذا ما وضعنا ـ أمامنا ـ زهد أبي العلاء المعري، فإننا نجد في ذلك شراكةً له مع الزهاد والمتصوفة الذين أصبحت بغداد قبلة أنظارهم، ومحط ترحالهم.

مركز بغداد الديني

تأسست بغداد وفق الطابع الإسلامي للخلافة، أي أنها قامت على نواة القصر والمسجد، اللذين بُنيا متجاورين.

قال الخطيب البغدادي: «كان أبو جعفر المنصور جعل المسجد الجامع بالمدينة ملاصق قصره المعروف بقصر الذهب، وهو الصحن العتيق، وبناه باللبن والطين. ومساحته (أي قصر المنصور) أربعمائة ذراع في أربعمائة ذراع، ومساحة المسجد الأول مئتان في مائتين، وأساطين الخشب في المسجد، يعني كل اسطوانة قطعتين

معقبتين بالعِقَب والغِري وضبّات الحديد إلا خمساً أو ستاً عند المنارة، فإن في كل اسطوانة قطعاً ملفقة مدورة من خشب الأساطين»[٤٦].

وقال محمد بن خلف، قال ابن الاعرابي: «تحتاج القبلة [إلى] أن تحرف إلى باب البصرة قليلاً، وإن قبلة الرصافة أصوب منها، فلم يزل المسجد الجامع بالمدينة على حاله إلى وقت هارون الرشيد، فأمر هارون بنقضه وإعادة بنائه بالآجر والجص، ففعل ذلك وكتب عليه اسم الرشيد، وذكر أمره ببنائه وتسمية البنّاء والنجّار وتاريخ ذلك..»[٤٧].

ولكثرة المصلين فقد أُجريت توسيعات عديدة للمسجد الجامع، وتمّ بناء مسجد ثانٍ على مثال المسجد الأول في عهد المعتضد بالله، بعد اخباره بضيق المسجد الجامع بالجانب الغربي من مدينة السلام في مدينة المنصور، «وأن الناس يضطرهم الضيق إلى أن يُصلوا في المواضع التي لا تجوز في مثلها الصلاة، فأمر بالزيادة فيه من قصر أمير المؤمنين المنصور، فبُنِيَ مسجدٌ على مثال المسجد الأول في مقداره أو نحوه، ثم فتح في صدر المسجد العتيق ووُصِل به فاتّسع به الناس، وكان الفراغ من بنائه والصلاة فيه في سنة ثمانين ومائتين»[٤٨].

وبنى المهدي المسجد الذي بالرصافة، «فلم تكن صلاة الجمعة تُقام بمدينة السلام إلا في مسجدي المدينة والرصافة إلى وقت خلافة المعتضد»[٤٩].

إن بناء المساجد وتوسيعها كانا استجابة طبيعية لقوة التيار الإسلامي الشعبي المتعاظم، فأصبحت المساجد مراكز القوة السياسية المباشرة للمجتمع، فكان الخليفة واعياً لمغزى الحقيقة المذكورة، ولذلك كانت مهمة العناية بالمساجد المسؤولية الأولى في أولويات التزامه.

وفي أيام الخليفة المكتفي أمر بإقامة مسجد جامع في داره يصلي فيه الناس، وصار الناس يبكرون إلى المسجد الجامع في الدار يوم الجمعة، فلا يُمنعون من دخوله، ويقيمون فيه إلى آخر النهار»[٥٠].

---

(٤٦) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، المجلد الأول، ص ١٠٧.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

ويذكر الخطيب «فأدركت صلاة الجمعة وهي تقام ببغداد في مسجد المدينة، ومسجد الرصافة، ومسجد دار الخلافة، ومسجد براثا ـ ومسجد قطيعة أم جعفر ـ وتعرف بقطيعة الدقيق، ومسجد الحربيَّة، ولم تزل على هذا إلى أن خرجتُ من بغداد في سنة إحدى وخمسين وأربعمائة، ثم تعطلت في مسجد براثا فلم تكن تصلى فيه»[٥١].

وقد اشتهرت بغداد، بفخامة صلاة الجمعة، لعِظَم مركزها الديني، فكان القاضي أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي يقول: «كان يُقال من محاسن الإسلام يوم الجمعة ببغداد. .».

وعن كثرة المصلين في صلاة الجمعة، قال وشاح (مولى) القاضي أبي تمام الزينبي في مسجد جامع المنصور يوم الجمعة: «ان القاضي أبا تمام كان يصلي في أيام الجمع على باب داره الراكبة لدجلة بباب خراسان، والصفوف مادة من المسجد إلى ذلك المكان، والصلاة قائمة بمكبرين ينقلون التكبير عند الركوع والسجود والنهوض والقعود»[٥٢].

وحَدّث أبو الحسين محمد بن الحسن بن محفوظ، قال: كنت أمضي مع والدي إلى المسجد الجامع بالمدينة لصلاة الجمعة، فربما وصلنا إلى باب خراسان في دجلة وقد ضاق الوقت وقامت الصلاة وامتدت الصفوف إلى الشاطئ، فنصعد ونفرش إلى السميرية ونصلي». قال هلال: «وأذكر وأنا أحبو وذاك في أيام الملك عضد الدولة وقد حملني خادم كان يلازمني في يوم الجمعة لمشاهدة أناس في اجتماعهم وليصلي وهو معهم، فوقف عند الباب الجديد من شارع الرصافة والصفوف ممتدة في المسجد الجامع بالرصافة إلى هذا الموقع، ومسافة ما بينهما كمسافة ما بين المسجد الجامع بالمدينة ودجلة»[٥٣].

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١١١.
ويذكر (الخطيب) أن الخليفة المقتدر بالله أمر بكبس مسجد (براثا) يوم جمعة وقت الصلاة، فكبس وأخذ من وجد فيه، فعوقبوا وحبسوا حبساً طويلاً، وهدم المسجد حتى سوي بالأرض وعفر رسمه ووصل بالمقبرة التي تليه ومكث خراباً إلى سنة ثمان وعشرين وثلثمائة. ثم أمر بإعادة بنائه وتوسعته وإحكامه، فبني بالجص والآجر وسقف بالساج المنقوش ووسع فيه ببعض ما يليه مما ابتيع له من أملاك الناس، وكتب في صدره اسم الراضي بالله.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٩.

أما مسجد براثا، فرغم ما تعرض له من تخريب وتهديم، فإنه استعاد مكانته، فكان الناس يتناوبونه للصلاة فيه والتبرك به، «ثم أمر المتقي بالله بعد، بنصب منبر فيه كان بمسجد مدينة المنصور معطلاً مخبوّاً في خزانة المسجد عليه اسم هارون الرشيد، فنُصِبَ في قبلة المسجد، وتُقدِم إلى أحمد بن الفضل بن عبد الملك الهاشمي، وكان الإمام في جامع الرصافة بالخروج إليه والصلاة بالناس فيه الجمعة، فخرج وخرج الناس من جانبي مدينة السلام حتى حضروا في هذا المسجد، وكثر الجمع هناك وحضر صاحب الشرطة فأُقيمت صلاة الجمعة فيه يوم الجمعة لاثنتي عشر ليلة خلت من جمادى الأولى سنة تسع وعشرين وثلاثمائة، وتوالت صلاة الجمعة فيه وصار أحد مساجد الحضرة وأُفرِدَ أبو الحسن أحمد بن الفضل الهاشمي بإمامته، وأخرجَت الصلاة بمسجد جامع الرصافة على يده»(٥٤).

ولقد ضُرِبَ المثل ببغداد في العدد الكبير للأولياء فيها، قال أحدهم: «أردت الانتقال من بغداد إلى بلد آخر فرأيت في منامي: أتنتقل من بلد فيه عشرة آلاف ولي للَّه عزَّ وجل؟ قال: فجلست ولم أنتقل من بغداد»(٥٥).

وقال ابن مجاهد المقرئ إمام الزمان: «رأيت أبا عمرو بن العلاء في النوم فقلت له ما فعل الله بك؟ فقال لي: دعني مما فعل الله بي، من أقام ببغداد على السنّة والجماعة، ومات، نُقِلَ من جنة إلى جنة»(٥٦).

فأصبحت بغداد مدينة (السلام) و(الإسلام) مركز جذبٍ للناس، وفي المقدمة منهم العلماء، حتى وُصِفت بأنها: صيادة تصيد الرجال.

قال أبو بكر بن عياش «الإسلام ببغداد، وإنها لصيادة تصيد الرجال، ومن لم يرها لم ير الدنيا»(٥٧).

وقد حدت الصفات المميزة لبغداد بالشافعي أن يقول كلامه المشهور: «ما دخلتُ بلداً قط إلا عددته سفراً؛ إلا بغداد فإني حين دخلتها عددتها وطناً»(٥٨).

إن الشافعي باعتباره بغداد بمثابة الوطن له، في سفره إليها، ينطق بشهادة عاليةٍ

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

بحق بغداد، في العلم، والخلق، والاعتدال، وحسن العيش، والمروءة.

وقد شاركه في ذلك العديد من العلماء والفلاسفة والشعراء، الذين رأوا في بغداد كعبة العلم.

قال الحسن بن عرفة: «من لم يوثقه أهل بغداد، فقد سقط، هم جهابذة العلم»[٥٩].

كما قال أحد الشيوخ: «وأهل بغداد موصوفون بحسن المعرفة والتثبت في أخذ الحديث وآدابه وشدة الورع في روايته»[٦٠].

وقال ابن علية: «ما رأيت أحسن رغبة في طلب الحديث من أهل بغداد».

وإذا كان مألوفاً في المجتمعات الإسلامية اتصاف الكثير من الكهول والشيوخ بالورع؛ فإن بغداد كانت معروفة بانتشار الورع بين شبابها.

قال سفيان بن عيينة في معرض المقارنة بين شباب أمصار ومدن مختلفة، «شبان البغداديين أورع..»[٦١].

إن هذه الشهرة في العلوم كانت الاغراء الكبير للكثير من المتصوفة في التوجه إلى بغداد للتفاعل، والتعلم، والتعليم، واكتساب الصحبة.

ويبدو من الأخبار أن العلماء والأدباء؛ والزهّاد كانوا يتجولون في الأمصار الإسلامية بحرية واسعة بحثاً عن حلقات البحث والدراسة، وتنقيباً عن الأفكار وتواصلاً مع أعلام ونجوم العلم، والمعرفة، والزهد، والتصوف.

وكان أغلب الجوّابين ـ في هذه الميادين ـ لا يعرفون غير هاجس واحد، هو هاجسِ التعرف، والتزود بالحقائق، دون اكتراث بظروف العيش.

قال السري بن أحمد الرفاء (الموصلي) لنفسه من أبيات:

إذا سقى الله منزلاً فسقى ... بغداد ما حاولت من الدِيَمِ
يا حبذا صحبة العلومِ بها ... والعيش بين اليسار والعدمِ

ومن مظاهر الحيوية الفائقة التي تمتعت بها الحياة في بغداد، حصول التجديد

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

المستمر في الناس وفي الأفعال، فكان أهل الفضل في تجدد وتنوع مستمرّين، كما كان (الفضل) في غنىً وازدياد.

ذلك ما أعلن عنه أبوالعلاء المعري الفيلسوف ـ الشاعر بوضوح تام وهو يقول لأبي القاسم عبيد الله بن علي الرقي ـ وكان أحد الأدباء ـ: «يا أبا القاسم هذا بلد عظيم (يعني بغداد) لا يأتي عليك يوم وأنت به إلا رأيت فيه من أهل الفضل من لم تره فيما تقدم»[٦٢].

ويبدو أن بغداد التي نالت من محاسن التوسط والاعتدال ما نالت في حسن البقعة، واعتدال المناخ، وخير الزرع، وازدهار العمران والصناعات، وانتعاش (العقل) الإنساني، وانتشار حسن المعاشرة، والكياسة، أصبحت صورة نموذجية للتجمع السكاني الكبير، القائم على التنوع.

إنها ـ وهي مركز الجذب الكبير لأهل العلم والصناعة والتجارة... الخ ـ ضربت رقماً قياسياً في تنامي الحجم السكّاني. غير أن هذا ليس هو كل ما في الأمر، فالمجتمع البغدادي الكبير، كان ينطوي على التعددية، فهو مؤلف من مجتمعات صغيرة (وأكبر من صغيرة) متوزعة على جهات بغداد وفي مناطقها، وهي ذات تركيبات قومية، وأيديولوجية متباينة.

إن الوسطية (والاعتدال) تجسدت في المجتمع الائتلافي البغدادي الذي قدَّم أبلغ صورة من صور (الوحدة القائمة على التعدد) فالمجتمعات الصغيرة التي استقرت وترعرت في مناطق بغداد وضواحيها، ظلت مندمجة في الكيان البغدادي الموحد رغم جميع المحاولات الأجنبية لاستثمار ذلك التنوع القومي والمذهبي بما يخدم الأغراض الاحتلالية والعدوانية والاستعمارية القديمة.

ومن الواضح ـ تاريخياً ـ أن قوة القيادة السياسية في بغداد كانت الضمانة القوية للحفاظ على دعائم الوحدة السياسية والاجتماعية للمجتمع البغدادي، في حين كان الأجانب الطامعون يستغلون فترات ضعف الخلافة الإسلامية لإشعال نار الفتن المذهبية، بهدف تمزيق وحدة الصف البغدادي.

إن هذه الهبة التي تمتعت بها بغداد في تعدد فئاتها السكّانية، وفئاتها المذهبية، وفي ذلك التلاحم التاريخي الذي شهدته منذ التأسيس بين مختلف الفئات الاجتماعية

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.

والايديولوجية، خصيصة تاريخية تدل على القوة القائمة على الديمقراطية. تلك الديمقراطية التي كانت من صلب تكوين بغداد، ديمقراطية فطرية، اجتذبت إليها ـ عبر الناس القادمين إلى بغداد ـ صوراً جديدة من الوعي الديمقراطي والتكيفات السلوكية الديمقراطية.

فاستقبال الناس (جماعات وأفراداً) واحتواؤهم بمرونة عجيبة هو تعبير عن ديمقراطية (النواة) البغدادية، وتأسيسها على النحو الانفتاحي، الذي ضمن لها إمكانية استيعاب القادمين إليها وتكيّف (القاطنين) فيها مع الوضع البغدادي بصورة وثيقة.

يمكن القول ـ بناءً على ذلك ـ ان بغداد قامت على أسس وقواعد هي مثال للصلابة والمرونة في موقع القيادة [بكل تجسّداتها السياسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية].

وانسحبت الظاهرة البغدادية الفريدة من نوعها على المقابر والمراقد، فهي ـ أيضاً ـ كانت ملمحاً بارزاً من ملامح غنى وتنوع المجتمع البغدادي، بزهاده وعلمائه. ومثلما كانت أعمال التجارة، وأنشطة العلم، تتوازى مع زهد الزهاد والمتصوفة فإن المجتمعات الداخلية الصغيرة، كانت حريصة على العناية بقبور علمائها الزهاد ومتصوفيها، والتبرك بها.

ويمكن أن يُستدل من ذلك على أن وسطية بغداد الاعتدالية وجدت في تعايش الوعي السياسي، والوعي الديني، والأفكار العلمية والميتافيزيقية، مظهراً من مظاهرها الحيوية.

وتدرجت الظاهرة البغدادية في معتقدات المجتمع البغدادي، في مختلف درجات المعرفة والاعتقاد، فعاشت العملية والمعرفة اللاهوتية جنباً إلى جنب، وفي ظل التعايش المذكور، تعايشت أشكال عديدة من الوعي العلمي والوعي الميتافيزيقي، والخرافة، والاعتقادات الغيبية لبسطاء الناس.

ومن البديهي أن الجماعات الداخلية الصغيرة، داخل الكيان البغدادي، كانت تنشئ نظامها الاعتقادي العام، الذي تعبر عنه التقاليد السائدة في كل محلة شعبية وحي شعبي.

وتنقل مقابر بغداد صورة مبسطة عن الواقع المعتقدي لأهل بغداد، فهي رديف المساجد، وشريحة من شرائح التجسد المادي للإيمان.

ويبدو ـ منذ البدء ـ أن مقابر قريش (بالجانب الغربي في أعلى المدينة) هي الأكثر شهرة، وقد دفن فيها موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ومعه جماعة من الأفاضل.

ويُروى أن أبا علي الخلال (الشافعي) كان يقول: «ما همّني أمر فقصدت قبر موسى بن جعفر فتوسلت به إلا سهل الله تعالى لي ما أحبّ».

وقيل: إن أول من دفن في مقابر قريش جعفر الأكبر بن المنصور، وأول من دفن في مقابر باب الشام عبد الله بن علي، سنة سبع وأربعين ومائة، وهو ابن اثنتين وخمسين سنة، ومقبرة باب الشام أقدم مقابر بغداد ودُفن بها جماعة من العلماء والمحدثين والفقهاء، وكذلك بمقبرة باب التبن وهي على الخندق بإزاء قطيعة أم جعفر[٦٤].

ومن وحي التصورات الاعتقادية ربط بعض الناس بين [قداسة] مقابر العلماء والزهاد ودفع البلاء عن المدينة. من ذلك ما يروى عن أحمد بن العباس، حينما خرج من بغداد هارباً من (الفساد)، خائفاً من أن يُخسَف بأهلها، فرآه رجل عليه أثر العبادة، وقال له: «ارجع ولا تخف، فإن فيها قبور أربعة من أولياء الله هم حصن لها من جميع البلايا، الإمام أحمد بن حنبل، ومعروف الكرخي، وبشر الحافي، ومنصور بن عمار..»[٦٥].

أما قبر معروف فهو في مقبرة الدير، وأما الثلاثة الآخرون فقبورهم بباب حرب (ويُنسب باب حرب إلى حرب بن عبد الله أحد صحابة أبي جعفر المنصور، وإليه أيضاً تنسب المحلة المعروفة بالحربية)[٦٦].

وقال الخطيب: «وبنواحي الكرخ، مقابر عدة، منها مقبرة باب الكُناس مما يلي براثا، دُفن فيها جماعة من كبراء أصحاب الحديث، ومقبرة الشونيزي، فيها قبر (سري السّقَطي) وغيره من الزهاد، وهي وراء المحلة المعروفة بالتوثة بالقرب من نهر عيسى بن علي الهاشمي. سمعت بعض شيوخنا يقول: مقابر قريش كانت قديماً

---

(٦٣) الخطيب البغدادي: المجلد الأول، ص ١٢٠.
(٦٤) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٢١.

تُعرف بمقبرة الشونيزي الصغير، والمقبرة التي وراء التوثة تُعرف بمقبرة الشونيزي الكبير، وكان اخوان، يُقال لكل واحد منهما الشونيزي، فدفن كل واحد منهما في إحدى هاتين المقبرتين ونسبت المقبرة له»(٦٧).

و«بالجانب الشرقي مقبرة الخيزران، فيها قبر محمد بن اسحاق بن يسار صاحب السيرة، وقبر أبي حنيفة النعمان بن ثابت إمام أصحاب الرأي..».

ومقبرة عبد الله بن مالك، دُفن فيها خلق كثير من الفقهاء والمحدثين والزهاد والصالحين، وتعرف بالمالكية. ومقبرة باب البردان، فيها أيضا جماعة من أهل الفضل.. وعند المُصلّى المرسوم بصلاة العيد كان قبر يعرف بقبر النذور ويُقال: «ان المدفون فيه رجل من ولد علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) يتبرك الناس بزيارته، ويقصده ذوو الحاجة منهم لقضاء حاجتهم..»(٦٨).

ويقال انه قبر عبيد الله بن محمد بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وقد أراد بعض الخلفاء قتله خفيّاً، فجعلت له هناك زُبْيَة وستر عليها وهو لا يعلم فوقع فيها وهيل عليه التراب حياً، وأما شهرته بقبر النذور لأنه ما يكاد ينذر له نذر إلا صح، ويبلغ الناذر ما يريد ولزمه الوفاء بالنذر، وأنا أحد من نَذَرَ له مراراً، لا أحصيها كثرة، نذوراً على أمور متعذرة فبلغتُها ولزمني النذر فوفيتُ به..»(٦٩).

وليس خافياً أن المقابر لم تكن تعكس الجانب الاعتقادي في فكر وحياة المجتمع البغدادي فقط، بل كانت تُكرس ـ أيضاً ـ الواقع الطبقي للمجتمع، فجاءت أسماء بعض المقابر المشهورة، بأسماء أبناء الخلفاء، أو بأسماء أصحابهم من قُوّاد الدولة مثلها في ذلك مثل المناطق السكنية التي كانت ـ أصلاً ـ إقطاعات ممنوحة لرجال الدولة الكبار، ثم اتسعت لتصبح مناطق شعبية.

وكانت نظم الجماعات السكانية المغلقة (في أمورها الخاصة) تكرس التقاليد الطبقية، المتداخلة مع الاعتقادات الاجتماعية، في إطار البنية الاجتماعية التي كانت تقف على رأسها نماذج ارستقراطية للرئاسة الاجتماعية والمذهبية.

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٦٩) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه، ص ١٢٤، الحديث للتنوخي بحضرة عضد الدولة، نقلاً عن القاضي أبي القاسم علي بن المحسن التنوخي قال: «حدثني أبي.. إلى آخر الخبر».

وكانت تلك النماذج الارستقراطية تختلف باختلاف مستوى التطور الاجتماعي والفكري، فبعضها من طراز بدائي، شبه إقطاعي، يتولى الاشراف على إدارة الأمور الاجتماعية وحلّ الخلافات، وعادة لا يتمتع هذا الطراز بثقافة واضحة، فيما عدا ما كان يتوفر له من إدراك للخبرة الاجتماعية، وبعض أخبار السلف من العشيرة، وبعضها الآخر يتسم بالصفات التي تشير إلى بداية تكون ارستقراطية متمدينة.

لماذا عرفت بغداد بازدهار التصوف؟

يُرجع ازدهار التصوف في بغداد إلى عوامل عديدة، في المقدمة منها، مكانة بغداد القيادية في العالم الإسلامي، فهي مركز الخلافة الإسلامية وبؤرة الاشعاع السياسي والثقافي وملتقى الناس ـ مسلمين وغير مسلمين ـ من جميع الأمصار الإسلامية ومدن العالم.

وبذلك، فقد كان من الطبيعي جداً نشوء التصوف داخل بغداد نفسها، وقدوم المتصوفة إليها من أرجاء إسلامية مختلفة. فالتصوف ـ نفسه ـ بأصوله الدينية، والعلمية، والاجتماعية، يرتبط ارتباطاً عضوياً بتفتح بغداد الحاضرة العباسية الجديدة، واتساع مكانتها ودورها باعتبارها عاصمة الإسلام والمسلمين.

إن التصوف ليس ضرباً من السلوكيات الفردية الشاذة، والمنعزلة، (كما يرى البعض)، بل هو نشاط ديني ـ علمي متأصل في علوم ومعارف، وممارسات ذوقية منطلقة عن وجد ديني عميق الغور في نفس المتصوف، ولأن بغداد نشأت وتوسعت، بغنى مركزها العلمي والسياسي والديني والاقتصادي، فإن ظهور المدارس الفكرية والروحية ـ ومن بينها ـ التصوف يُعد أمراً طبيعياً، وكما وُجِدَ في بغداد (أبو حنيفة) و(أحمد بن حنبل)، فإن وجود المتصوفة بمعارفهم الكثيفة، والذوقية، كان جزءاً من خريطة العلوم الدينية، والعقلية، ومظهراً من مظاهر الحوار الفكري الذي اشتهرت به بغداد.

ورغم أن التصوف كان يبدو وكأنه مبتعدٌ ـ بمسافة ـ عن مدارس العلوم، إلا أنه ـ في الواقع ـ كان نبتة متميزة من النبتات التي وُلدت في أجواء المعارف الروحية والعلمية.

يقول (آدم متز): «والتصوف عند المسلمين أيضاً يحمل الدلائل الواضحة على صلته الوثيقة والتحام نسبه بالمذهب العقلي؛ هذا الالتحام الذي نستطيع إثباته في كل

أطوار التاريخ العالمي. .»[٧٠].

ويظهر من انتقال مركز الخلافة الإسلامية من (الكوفة) إلى (بغداد) بعد استقواء انتصار السلطة العباسية الجديدة، أن بغداد تمكنت من استقطاب الكثير من المزايا العلمية والدينية والأدبية للكوفة.

ومن المعروف تاريخياً أن شهرة الكوفة بالعلوم والمعارف الدينية، قد تعززت أكثر بعد أن أصبحت مركز الخلافة الإسلامية في زمن «علي بن أبي طالب». وما من شك في أن الكوفة شهدت شخصيات إسلامية فذة، من بقايا الصحابة، والتابعين، والزهاد، الذي كان زهد الخليفة «علي بن أبي طالب» مثلاً أعلى لهم.

فكان اتحاد العلم الديني بالزهد، وتفاعل ذلك مع التيارات الفلسفية والفكرية التي كانت الكوفة مستوعبة لها، من مزايا البيئة الكوفية العريقة، فأصبحت حاضرة إسلامية كبرى، غنية بالمدارس الفكرية والروحية في الإطار الإسلامي.

وتشير مصادر عديدة إلى أن الكوفة عرفت التصوف مبكراً، وأن لفظ (صوفي) استعمل تاريخياً ـ منذ بدء اطلاقه ـ على خلصاء المؤمنين في الكوفة، وقد أطلق لفظ «صوفية» بالجمع على جميع متصوفة العراق، في مقابل لفظ «الملامتية» الذي أطلق على متصوفة خراسان»[٧١].

وتذكر المصادر أن أوائل المتصوفة من الكوفة، ومن بينهم الكيماوي الشهير «جابر بن حيان» ـ من سكنة الكوفة ـ الذي قيل ان الاسم «صوفي» أُطلق عليه أول الأمر [وقد عُرِف الاسم في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ـ حسب تلك المصادر].

وسمي بهذا الاسم «أبو هاشم» الكوفي الصوفي المشهور الذي ذُكر أيضاً أنه أول من نسبت إليه تسمية «الصوفي».

و«تذكر بعض المراجع أن هذا اللفظ (صوفي) أطلق على نفر من الصوفية من المسلمين الذين كانوا يؤلفون طائفة أصلها من الكوفة، وكان آخر رئيس لها عبدك

---

(٧٠) آدم ميتز: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» الجزء الثاني، ص ١٢.

(٧١) د. محمد علي أبو ريان: «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام»، الجزء الأول، ص ٢٣٣، ٢٣٤. كذلك: أبو العلا عفيفي: «الملامتية والتصوف وأهل الفتوة».

الصوفي النباتي الذي توفي سنة ٢١٠هـ وكانت وفاته في بغداد»[٧٢].

وبصرف النظر عن الاختلاف في تحديد أول ظهور للتسمية الاصطلاحية للصوفي، فإن اطلاق التسمية على «جابر بن حيان» أو على «أبي هاشم» يعني أن الكوفة كانت المركز الأول لنشوء التصوف، قبل تأسيس مدينة بغداد. وما أن تأسست عاصمة الإسلام ـ بغداد ـ حتى احتضنت التيارات الاصطلاحية (الصوفية) في الأمصار الإسلامية، فأصبحت تسمية عامة لجميع المتصوفة المسلمين.

وقد تأثرت بغداد ـ بصفتها عاصمة العالم الإسلامي ـ بالمذاهب والتيارات الفكرية الإسلامية، وغير الإسلامية، فكانت قطب الثالوث العراقي المشهور: (البصرة) و(الكوفة) و(بغداد).

ومع أن شهرة البصرة بالزهاد كانت لا تُضاهى إلا أن بغداد اكتسبت من البصرة بعض العوامل الفعّالة في الرقي الفكري، وقد استطاعت بغداد بقوة طبيعتها، استيعاب الزهد البصري، وهضمه وتحويله إلى عناصر أساسية للصوفية البغدادية.

لذلك فإن الحسن البصري قطب زهاد البصرة والعراق كافة، والذي كان كثير الاعتراض على المتصوفة، أصبح أستاذاً للتصوف البغدادي، لأن متصوفة بغداد تتلمذوا على أفكاره في الزهد[٧٣]. وإذا كان الزهد البصري مبنياً على فلسفات وعلوم وأفكار متفاعلة، فإن المدرسة البغدادية استوعبت الكثير من تلك الفلسفات والعلوم والأفكار، «لذا نجد في تصوف المدرسة البغدادية زهد أهل البصرة الذي كان متأثراً بنظريات المعتزلة الكلامية[٧٤]. كما استوعبت بغداد زهد (المدينة) «الذي كان متأثراً بالحديث». ويعتبر الحارث بن أسد المحاسب (المتوفى سنة ٢٤٣هـ) نموذجاً للأثر البصري، فيما يمكنَ النظر إلى أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٢٤١هـ) نموذجاً للأثر المديني[٧٥].

ويفرد (آدم ميتز) لبغداد تفوقها الصوفي على البصرة، قائلاً: «وكانت بغداد

---

(٧٢) المصدر نفسه، وفيه ذكر للمراجع: «الكندي: قضاة مصر، ص ٤٤٠ ـ المحاسبي: المكاسب، ص ٨٤، الجاحظ: البيان والتبيين، جـ ١، ص ٦٥.

(٧٣) يروى عن الحسن البصري أنه قال بتهكم للمتصوف مالك بن دينار ـ وقد رآه مرتدياً كساء من الصوف ـ: «انه كان على شاة قبلك».

(٧٤) د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد»، ص ١٠٦.

(٧٥) المصدر نفسه.

والبصرة مختلفتين في مسائل اللغة وعلم الكلام، فكانت بغداد أكبر مركز للمتصوفين، على حين كانت البصرة أكبر مركز للزهاد..»[٧٦]. وكما جَنَتْ بغداد فوائد جمّة من الفكر المعتزلي، فإنها ـ على الصعيد العراقي ـ احتوت كثيراً من المؤثرات الفكرية البابلية، أو ما سمّاه (آدم ميتز) بـ (خصائص الحكمة البابلية القديمة).

وتوفرت لبغداد مزايا المدينة (العالمية) التي كانت محطّة لالتقاء الفلسفات والأفكار الهندية، واليونانية، والمسيحية، فكان ذلك يستثير أخصب أنواع الحوار، والتفاعل، والتلاقح، فنجم عنه ازدهار فكري متصاعد يُدلل على حيوية عالمية.

ويبدو من كتابات بعض المستشرقين أنهم غير موفَّقين في التمييز بين التفاعل والتأثر، لذلك يعزون إلى التأثر بالمسيحية العامل الأول في نشوء التصوف، في حين تمتد جذور التصوف الإسلامي، في التربة الإسلامية امتداداً بعيداً، آخذةً زادها الحقيقي من المفاهيم المحمدية عن الزهد، ومن أفكار وسلوك الصحابة الكبار، والتابعين.

ولا تتعارض الأصالة الإسلامية للتصوف البغدادي، مع إمكانات التفاعل المتبادل، لأن التفاعل ـ بذاته ـ دليل حيوية فكرية، وهو يؤدي ـ بالنتيجة ـ إلى إغناء الأفكار.

ومع أن (آدم ميتز) يتفهم كثيراً الخصائص الإسلامية للتصوف، إلا أنه يقع في المبالغة بتقييم عنصر التأثير المسيحي، فهو يقول: «وتدل أقدم الكتب الصوفية التي وصلت إلينا، وهي مصنفات الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣هـ دلالة واضحة على أنه تأثر بالمسيحية تأثراً كبيراً، فإنه قد بدأ أحد كتبه بمثل الباذر المذكور عن المسيح عليه السلام؛ والكتاب الآخر نستطيع أن نعتبره صورة مكبرة لخطبة الجبل»[٧٧].

---

(٧٦) آدم ميتز: المصدر نفسه، ص ١٨.

(٧٧) الكتاب الأول هو كتاب الرعاية لحقوق الله، وينقل المحاسبي فيه عن بعض الحكماء تمثيل الهادي بالباذر، وكلامه بالبذر، والناس بأرض صالحة مثمرة، أو أرض ذات شوك يخنق الزرع، أو صخر لا يمكن الزرع من النماء، وهكذا. وتدل المقارنة بين كلام المحاسبي وبين مثل الباذر في انجيل لوقا مثلاً (الفصل السابع والعشرين) على أن المحاسبي ينقل عن السيد المسيح عليه السلام.
أما الكتاب الثاني فلعله كتاب الوصايا وهو المسمى بكتاب النصائح ـ الهامش للمترجم، آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، جـ ٢، ص ١٢، ١٣.

ويضيف ميتز: «وكذلك نجد الحكيم الترمذي، وهو من كبار شيوخ الصوفية القدماء (توفى عام ٢٨٥هـ) يقول ان عيسى عليه السلام خاتم الأولياء، ويبين مكانته»[٧٨].

ومن الواضح أن وجود أفكار مشتركة بين الديانات المقدسة، ينعكس على الأفكار التصوفية، وعلى المنطق الصوفي، وهذا لا يشكل حجةً لصالح النظرة الاحادية، التي تربط نشوء التصوف بالمؤثر المسيحي. ومن المهم، الالتفات إلى حقيقة تأثر المتصوفة المسلمين (وغير المتصوفة أيضاً) بأقوال السيد المسيح، وتعاليمه الروحية، مستندين - في ذلك - إلى الأخبار والمعاني القرآنية التي تتحدث عن فضائله (السامية).

أما عن مدى تأثر المتصوفة البغداديين بالرهبان المسيحيين، في أديرة بغداد، فثمة ضعف كبير في تقديم الأدلة على ذلك.

ويقول د. محمد جلال شرف: «وبمناسبة ذكر قرى وديور العباد النصارى، وتدخل بطارقتهم في تنظيم مدينة السلام بغداد، حاولت أن أفتش بين المراجع المختلفة لأقف على بعض نواحي التأثير والتأثر الذي ربما يكون قد حدث عن طريق زيارة الأديرة أو التلمذة والصحبة بين رهبان المسيحية وصوفية الإسلام، فاعتمدت في ذلك على أهم مرجع وهو كتاب «الديارات» تأليف أبي الحسن علي بن محمد المعروف بالشابشتي، المتوفى سنة ٣٨٨هـ، وهو مرجع مهم لأنه ذكر لنا كثيراً من أديرة العراق وخاصة بغداد، وكذلك أديرة مصر والشام والجزيرة، وصفات هذه الأديرة، وما يحدث فيها.

وهو أيضاً هام لأن صاحب هذا الكتاب، توفى في نهاية القرن الرابع الهجري على أقل تقدير. ومعنى ذلك أنه ألمّ إلماماً كاملاً بكل الأحداث الواقعة في الفترة ما بين إنشاء مدينة بغداد التي ظهر فيها التصوف عند أبي هاشم الزاهد، حتى وفاة أحد وعّاظ بغداد، وهو ابن سمعون، المتوفى سنة ٣٧٨هـ.

«وجدير بالذكر أن الشابشتي لم يحدثنا عن صوفي واحد زار هذه الأديرة أو اتصل برهبانها سواء في العراق أو مصر أو الشام، مما يدل دلالة قاطعة على أن الصوفية المسلمين لم يتأثروا في حياتهم وأقوالهم وأفعالهم، بما يحدث في هذه الأديرة، وربما يرجع ذلك إلى أن هذه الأديرة لم تكن أماكن للتعبد والتزهد الذي

---

(٧٨) آدم ميتز: المصدر نفسه، جـ ٢، ص ١٣.

يرغب فيه جميع الصوفية، بل على العكس من ذلك تماماً، فإننا نجد الشابشتي يعطينا وصفاً لهذه الأديرة يدعو الصوفية إلى الابتعاد عنها كل البعد»[٧٩].

إن كتاب الديارات مليء بأخبار اللهو والطرب، وتجمعات البغداديين الذين ينشدون المتع، في الأديرة، وخاصة في الأعياد، حيث تتاح لهم فرص الاستمتاع، وتناول الخمرة واللهو، وغير ذلك من مظاهر الإقبال على اللذائذ.

ومن غير المعقول أن تقوم الأواصر بين المتصوفة المسلمين، المتخلقين بأخلاق الزهد، وبين حياة من ذلك النوع الذي كانت تشهده الأديرة.

وإن كان ذلك لا يعفي من الظن بوجود بعض العلاقة عند أفراد من المتصوفة، الذين انزلقوا في مرحلة من حياتهم في الشطح المجوني، العابث، ثم عادوا إلى الطريقة الصوفية في التعفف الزاهد.

لقد شهدت الحياة البغدادية صوراً عجيبة من العلاقة بين بعض المتصوفة ومجالس اللهو، فقد كان المحدّث أبو القاسم ابن بنت منيع (ت ٣١٧هـ)، يحضر مجلس خاطف المغنية (ت ٣٦١هـ)، ويتواجد وكان عمره يقارب مئة سنة.

وتوفي أحد رجال الصوفية في ملهى الكرخ فيه جارية تقول بالقضيب، فتواجد على غنائها فضاق صدره وأُغمي عليه فمات[٨٠].

وكان من الصوفية من يُمارس الرقص، واشتهر منهم «درة» الذي كان يرقص في الحانات، وكان يقيم حفلات داخل البيوت. واشتهر منهم أيضاً أبو العباس الصوفي الذي وصف بأنه أخف الناس روحاً وأشدهم مجوناً وأطيبهم قولاً ورقصاً[٨١].

وعُرِف بعض المتصوفة بالغناء، كما أن الكثير منهم كان [يتواجد] على صوت المغنين، وأقوال الشعر المغنّاة.

وتشير بعض الأخبار إلى أن بعض المتصوفة كان يميل إلى صحبة (الأحداث)، والنساء.

ويرى (آدم ميتز) في كتابه: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» أن أكبر الآفات على الصوفية في ذلك العصر «معاشرة المخالفين ورفقة النساء»؛ وهذه

---

(٧٩) د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد»، ص ١٥٤.
(٨٠) التنوخي: «نشوار المحاضرة»، ج ٦، ص ٤٤، ١٧٦، ١٧٧. ج ٧، ص ٣٨.
(٨١) المصدر نفسه، ص ج ١، ص ١٨٩، ١٩١، ج ٢، ص ٢٧٨.

هي الآفات بعينها التي تعرض لها الفقراء المسيحيون في العصور الوسطى؛ على أنه أضيفت إلى ذلك آفة شرقية خاصة هي «صحبة الأحداث»(٨٣). ويحكى عن أبي سعيد الخراز المتوفى عام ٢٧٧هـ ـ ٨٩٠م أنه قال: «رأيت إبليس في النوم، وهو يمرّ عني ناحية، فقلت له: تعال، ما لك: فقال: إيش أعمل بكم، أنتم طرحتم عن نفوسكم ما أخادع به الناس؛ فقلت: وما هو؟ قال: الدنيا؛ فلما ولّى عني التفت إليّ، وقال: غير أنّ لي فيكم لطيفةً، فقلت: وما هي؟ قال: صحبة الأحداث».

ويُروى عن الواسطي المتوفى بعد عام ٣٢٠هـ ـ ٩٣٢م، أنه قال: «إذا أراد الله هَوانَ عبدٍ ألقاه إلى هؤلاء الأنتان والجيف»، يريدُ به صحبة الأحداث.

ويعترف الهجويري في القرن الخامس الهجري أنه قد بلغ من جهال الصوفية أنهم جعلوا صحبة الأحداث من مذهبهم. وأن بعض العوام أخذوا عليهم ذلك وأنكروه»(٨٣).

ومع أنه ليست هناك معلومات دقيقة عن المقصود بصحبة الأحداث، وهل هي صحبة بدلالة صوفية (الشيخ والمريد)، أم أنها صحبة بدلالة أخلاقية [شاذة]، إلا أن وصف الهجويري لأولئك المذكورين بجهّال الصوفية، هو وصف صحيح. فهم يشكلون أفراداً معدودين، ومن المرتبة الدنيا في طبقات المتصوفة، وهم أقرب إلى نمط الدراويش الذين لم تستحكم بهم الحقيقة الصوفية.

ثمة احتمال بنشوء علاقة للأفراد من النمط المذكور بالأجواء الملائمة التي توفرها بعض (الديارات)، وهي علاقة ـ على أية حال ـ لا يمكن استنتاج فكرة نهائية منها، فيما يتعلق بالتصوف الإسلامي، ولا بالديارات أيضاً لأن الديارات كانت تضم ـ أيضاً ـ رهباناً، قد لا يكونون متأثرين بالأجواء العامة للديارات ذاتها، على النحو المشار إليه، فيما يتعلق باللهو والطرب والمجون.

وعلى كل حال فإن شحّة المعلومات والأخبار ـ في هذا الصدد ـ تفتح المجال الواسع للتأويل غير المقيّد، إلا أن ثمة إجماعاً على أن بغداد (العاصمة) كانت مركز التقاء العلوم والآداب والفلسفات، و«قد نقلت إلى العربية كتبٌ لا حصر لعددها في

---

(٨٣) آدم ميتز: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»، ج ٢، ص ٢٤، ٢٥. مع ملاحظة عدم الدقة والأمانة في التسمية «آفة شرقية خاصة، فتاريخ الغرب لا يخلو من ذلك.

(٨٣) نقلاً عن القشيري: «الرسالة القشيرية».

الفلسفة والطب وسائر العلوم اليونانية الأخرى..»[٨٤]. ومن الطبيعي أن الأديرة المسيحية في الشام، كانت تضخ الكثير من المعارف اليونانية مثلما كانت مراكز الصابئة تضخ الأفكار الغنوصية، وغير ذلك من مراكز التفاعل الثقافي المتعددة، إلا أن استيعاب بغداد للمعارف المختلفة، لم يكن مدعاةً لنشوء هجنة ثقافية، وتأسيساً فكرياً توفيقياً، بل استطاعت أجواء بغداد الفكرية احتواء المعارف، ودمج العناصر الإيجابية فيها بحركتها الفكرية المزدهرة، وضمناً فإن التصوف الإسلامي، كان سريع التفاعل داخل الأجواء الإسلامية للتصوف، أي أن التفاعل بين المتصوفة المسلمين أنفسهم كان العامل المنشّط ـ بقوة ـ للتصوف، بجذوره، وبظواهره، وبأسراره العلمية.

فالمتصوف الذي يتسم بالحيوية الأدبية، كان يأخذ العلم من المتصوف الكيمياوي، فكان التلاقح العلمي والفكري بين المتصوفة يتمم الإبداعات الصوفية، والمواجد والمعارف الذوقية والكشفية، ويُغنيها.

لذلك كانت التأثيرات القادمة من مصر والشام ـ مثلاً ـ تأثيرات من داخل البيئة الإسلامية، ومن داخل التصوف، فـ (ذو النون المصري) الحكيم والكيمياوي ومتقلد سحر الطلسمات، والذي «أحل [المعرفة] منزلة هامة في مذهبه» ـ حسب قول نيكلسون ـ [٨٥] كان ذا شأن مهم في تنشيط المنحى العلمي ـ الأسراري ـ في إطار رؤيته اللاهوتية.

ومما لاشك فيه أن خطوط التواصل بين المتصوفة كانت تقصّر المسافات المكانية، فكانت لقاءات المتصوفة أشبه ما تكون بعملية تبادل المعارف والخبرات وتطويرها.

معنى ذلك أن التصوف الإسلامي الذي نشأ بفعل عوامل إسلامية، ترعرع، وتنامى بقوة المؤثرات الإسلامية التفاعلية، التي كان للمتصوف دور بارز في إقامتها.

وإن معارف المتصوفة المغتنية من العلوم والفلسفات والأفكار اليونانية، والغنوصية والهندية، وسواها، لم تكن أكثر من روافد تصب في البحر الوجداني للمتصوفة.

---

(٨٤) رينولد ا. نيكلسون: «في التصوف الإسلامي وتاريخه»، ص ١٤.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

لقد كانت بغداد مشهورة بالغناء، وبلغ عدد المغنّين من الذكور فيها، سنة ٣٠٦هـ خمسة وسبعين مغنياً، يضمون ـ أيضاً ـ العديد من الموسيقيين، واللاعبين[٨٦].

وقد فتح إقبال البغداديين على الغناء آفاقاً واسعة أمام الشعراء فنظموا أبياتاً سهلة الفهم في مدينة يختلط فيها سكان من أصول مختلفة، تطغى على أحاديثهم اللهجات الشعبية، وأخذ بعض أنواع الشعر الشعبي يظهر على ألسنة المغنين[٨٧].

وشاع الغناء في بيوت الناس والشوارع في مختلف المناسبات، فشاع معه الشعر والشعر الشعبي[٨٨].

فكان ظهور الغناء الصوفي ثمرة التفاعل بين التصوف والأجواء البغدادية الشعرية والغنائية.

«وما لدينا من الرباعيات المغناة مختصة بالغناء الصوفي أو ما عُرِف «بالقول» وعرفت المغنية بالقوالة[٨٩]، فقد ذُكر أن أحد المتصوفة كان يترنم بالرباعيات، وكان هذا اللون من الغناء يرافقه الضرب بالقضيب، ويفضله المتحرجون، وقد وصفه المأموني الشاعر بقوله:

من الملاهي وليس ينكره	ذو ورع حين ينكر اللعبا
يلهو به من لها وما اقترف	الذنوب في فعله ولا اقتحبا
يضربُ وجه الثرى به فترى	كل فؤادٍ به قد اضطربا
إذا تثنى ثنى القلوب وقد	أهدى إليها السرور والطربا

ويروي عن أبي الفتح الصوفي البغدادي أنه كان يحضر عند جارية «تقول» بالقضيب فتواجد في مجلسها ومات، وكانت تغني بأبيات عبد الصمد بن المعذل:

وجهك المأمول حجتنا	يوم يأتي الناس بالحجج

وكان الشبلي الصوفي يتواجد على قول ابن طومار. وكان مجلس تحفة القوالة (ت ٣٢٦هـ) يحضره جلة القوم من الفقهاء وتغني لهم من وراء ستارة، وتقول:

---

(٨٦) فهمي عبد الرزاق: «العامة في بغداد»، ص ٢٧٨.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(٨٩) وظلت التسمية مستمرة إلى يومنا هذا، مكتسبة معنى شبه ديني لمناسبات العزاء.

بـي شـغـلٌ عـن الـشـغـل عـنـه   بـهـواه وإن تـشـاغـل عـنـي
سـرّهُ أن أكـون فـيـه حـزيـنـاً   فـسـروري إذا تـضـاعـف حـزنـي
ظـن بـي جـفـوة فـأعـرض عـنـي   وبـدا مـنـه مـا تـخـوف مـنـي(٩٠)

وفي النطاق نفسه انتشرت القراءة المنغمة للقرآن، فاشتهرت بغداد بالقراء البغداديين، فكان المتصوفة يتواجدون على قراءات (أبي بكر الآدمي)، و(ابن بهلول).

ولقد كان من مزايا بغداد المؤسسة على التوازن الاجتماعي، والمذهبي، والثقافي والاقتصادي، [وهي مزايا الوحدة القائمة على التنوع، والتضاد]، أنها كانت مدينة الميلاد والبعث على المستويين الاجتماعي والفكري، فهي مدينة الولادات الدائمة والولايات المتجددة. فكأن الشيء يُخرج نقيضه الذي يُحاوره، في إطار الألفة الديمقراطية الفطرية.

ومن المحقق أن اشتهار بغداد (بالتجارة)، و(الإدارة) بوصفها العاصمة الكبرى للمسلمين، كان يعني ـ من الوجه الآخر ـ ميلاد ظواهر التمرد على التجارة والإدارة ورفضهما، فكان الزهد ـ أحياناً ـ ثمرةً من ثمار ردَّة الفعل ضد كثافة الدنيوية الماثلة في سلطان المال، ودواوين الدولة.

فلقد كان (السريّ السَقَطي) امام البغداديين في التصوف، في وقته، مشتغلاً بالتجارة، ثم هجرها(٩١).

وكان (أبو بكر الشبلي) وهو من كبار مشايخ الصوفية البغدادية، قد عمل في وظائف إدارية في الدولة، وقبله، عمل أبو حاجباً بدار الخلافة(٩٢).

وفي الإطار نفسه، كانت شهرة بغداد باللهو والطرب، وبأجواء الترفيه التي كانت مضرب الأمثال، تُعلّل جانباً من ظاهرة الزهد بوصفها رفضاً روحياً عميقاً لتلك الأجواء، التي رأى فيها المتصوفة أشياء غريبة عن الإسلام.

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٥، ٢٨٦.

(٩١) آدم ميتز: «الحضارة الإسلامية..»، الجزء الثاني، ص ١٦، وفيه يذكر: «كان تاجراً ـ يعني السري السقطي ـ فترك التجارة، وقام من السوق، ولزم بيته للعبادة وانقطع عن الناس».

(٩٢) آدم ميتز: المصدر نفسه، ص ١٩، وفيه يقول: «وكان أبوه ـ يعني أبي بكر الشبلي ـ حاجباً بدار الخلافة، وتولى هو نفسه إدارة دواوين كثيرة»..

وتشير المعلومات التاريخية إلى أن بغداد كانت موصوفة بالمظاهر الترفيهية وبانتشار الملذات والملاهي.

وكانت أسباب مظاهر الإقبال على الملذات الحسية معروفة، منها ترف القصر وطبقة الخاصة التي اتسعت شيئاً فشيئاً، ومنها الثراء الذي أصاب جماعة من التجار البغداديين الذين جاؤوا الخاصة بأنواع الرفاه، ومنها شيوع الرقيق الذي أصبحت بغداد أحد مراكز تجارته الرئيسية، ولم تلبث هذه المظاهر أن تفشت في العامة[٩٣].

فكانت مجالس اللهو واسعة الانتشار، و«أقبلت جماعات من البغداديين على احتساء الخمور. وانطلق متناولوها يدافعون عن مواقفهم من الخمر ويحسّنون شربها ويبينون فوائدها»[٩٤].

وكان من شهرة بغداد بانتشار مجالس الخمرة أن (أبا نواس) قال:

واخلع عذارك لا تأتي بصالحةٍ   ما دمت مستوطناً أكناف بغداد
نعّم شبابك بالخمر العتيق ولا   تشرب كما يشرب الأنمار من ماذي

ومن المؤكد أن المبالغة في القصف والمجون واللهو، وخاصة تلك الموسومة بالتحريم الديني، كانت تخلق ردة فعل لدى المؤمنين والزهاد، والمتصوفة.

ولم يكن الرفض الروحي ذاتياً محضاً، وظاهرة فردية خالصة معزولة عن سياقها الاجتماعي، فثمة وقائع تكشف عن المغزى الاجتماعي للرفض الروحي، بوصفه صورة من صور الرفض الشعبي للظواهر السلبية، والمنحرفة عن الدين الإسلامي، وقد تبدّى الرفض الصوفي لبعض ظوهر السلطة والاستغلال، بدرجات متفاوتة، إلا أنه كان تعبيراً عن ثورة اجتماعية كافة. وعلى صعيد الأمثلة المقارنة، يمكن الإفادة من قول آدم ميتز، الذي ذكر أن أول ظهور الصوفية كان للأمر بالمعروف، حسب زعمهم، ويرجع في ذلك إلى صوفية مصر، قائلاً: «ففي عام ٢٠٠هـ ظهرت بالاسكندرية طائفة يسمّون الصوفية، يأمرون بالمعروف، فيما زعموا، ويعارضون السلطان في أمره، وترأس عليهم رجل منهم يُقال له أبو عبد الرحمن الصوفي»، وكذلك يُطلق ابن قديد المتوفى عام (٣١٢هـ) اسم الصوفية على جماعة كانت تحيط بعيسى بن المنكدر الذي ولي قضاء مصر في عهد المأمون، وكان هؤلاء القوم

---

(٩٣) فهمي عبد الرزاق سعد: «العامة في بغداد»، ص ٢٦١.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

«يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» ولما ولي ابن المنكدر القضاء كانت هذه الطائفة، تأتيه وهو في مجلس الحكم، فتقول: أيها القاضي! ذهب الإسلام، فُعل كيت وكيت، فيترك المجلس ويمضي معهم، ثم لم يزالوا به حتى جعلوه يكتب إلى المأمون كتاباً لا يرضى فيه بولاية أبي اسحق المعتصم على مصر، فكان ذلك سبب خلعه من القضاء ومَوجدة المعتصم عليه.

وإذن فقد كان ثمَّ صوفية أتقياء من أصحاب النزعة العلمية، أخذوا جادين بالواجبات المفروضة على المسلم، وكانوا يتدخلون في حياة المجتمع تدخلاً شديد الوطأة. . .»[٩٦].

إن ما توحي به عبارات آدم ميتز من دلالات اجتماعية ـ دينية ـ ذات اتجاه ثوري سيكون في ثورة الحلاج، في بغداد، أكبر تجسيد في التحام عوامل الانتفاضة الاجتماعية ـ الدينية والسياسية بالعامل الروحي الذاتي المنطلق مما يشير إلى البعد الاجتماعي للظاهرة الصوفية، بمستوياته المختلفة.

إن خصوصية توجه الصوفية نحو حضرة الانتماء الإلهي، جعلتهم خارج إطار المؤسسة الدينية الرسمية، ذلك لأن انسلاخهم عن تلك المؤسسة، كان ضرورةً أساسية لتأدية الطقوس الصوفية الخاصة.

فالمتصوف السالك يختار العزلة التي ينفرد فيها لمناجاة الخالق [المحبوب]، والانشداد بين الوجد والجذب، للإفناء الوقتي لذاته.

وعلاقة المتصوف بالعامة (من الناس) هي من طراز العلاقات الروحية العميقة. فالعامة كانت تجد في التصوف رمزاً لحاجاتها الروحية، واعتقاداتها الدينية. ،وخاصة إذا كان مشهوداً له ببعض الكرامات. كما أنها كانت تجد فيه تعبيراً عن مشاعر السخط على بعض أفراد المؤسسة الدينية والسياسية.

ورغم أن المتصوف يطيل الاعتكاف للتأمل، والرياضة، والمناجاة، إلا أنَّ ميله للعامة يظل قوياً، فهو يجتمع وإياها، على صعيد واحد في الإيمان، وفي رفض ما يستحق الرفض، وفي كل ما هو ثوري مشترك.

كما أنه يرى في (العامة) موضوعاً لتطبيق أفكاره في العدل، علاوة على تجسيده في ميله ـ هذا ـ مبدأ تكريم المخلوق حُبّاً بالخالق.

---

(٩٦) آدم ميتز: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»، الجزء الثاني، ص ١٤، ١٥.

ولقد تباينت علاقة المتصوف بالعامة، مع وحدة مضمونها القائم على الحب والنظرة العادلة، وتبلورت بصورة أكثر جدية مع الفقراء، فكانت قرابة المتصوفة من الفقراء مفهومة في تلك المقاربة الاصطلاحية بين (المتصوف) و(الفقير).

فالمتصوف الحقيقي فقير من كل شيء، إلا بابتغائه رضوان الله. واتخذت الرابطة الوجدانية بين المتصوفة والفقراء أشكالاً عديدة، ويمكن القول إن معسكر المتصوفة (الفقراء) ضمَّ أفراداً لا صلة لهم بالناس نهائياً، مثلما ضمَّ أفراداً متَّصلين بالعامة اتصالاً مؤثراً. وبين الفئتين وردت درجات ومراتب للعزلة والاتصال.

عموماً، «كان العامة يقدرون الصوفية ويطيعون أوامرهم، وكان البعض شديد التعلق بهم، حتى عدّوا من آمنوا بهم من الأبدال، وقوام العالم، وقطب الوقت وصاحب الزمان»(٩٧).

وكان الصوفية يُمارسون دوراً دينياً ـ وسياسياً أحياناً ـ من خلال حلقات المساجد، فكانوا «يجتمعون في بغداد في جامع المنصور في حلقة يتجارون على الهواجس والخطرات، كما يجتمع إلى هذه الحلقات العديد من الناس يستمعون إلى شرح شيخهم»(٩٨).

وترتب على انقسام المجتمع البغدادي إلى فئة الأثرياء المحدودة، والغالبية من الفقراء، اشتداد موجات الصراع السياسي والاجتماعي، والطائفي، فكان ـ حتماً ـ انعكاس الاضطرابات السياسية والمعيشية والاقتصادية على واقع العلاقة بين (العامة) والمتصوفة.

فكان تنامي انفجار غضب العامة، تُرافقه، مشاعر التقدير المتزايد للمتصوفة، الذين بدا زهدهم أمام العامة، كأنه اضرابٌ ضد الثروة وشهوتها، وفهمته العامة كأنه احتجاج سلبي ضد السلطة المسؤولة عن الخلل الاجتماعي الفادح، وتضامن معها في الصراع ضد الظلم، والطغيان، وسرقة قوت الناس.

إن انتفاضات العامة في بغداد، تقترن بانتفاضات الروح والفكر التي كان التصوف يشكل جانباً أساسياً منها.

---

(٩٧) التنوخي: «نشوار المحاضرة»، ج ٢ ـ ص ٣٤٩، ٣٥٣.
(٩٨) المصدر نفسه، ج ١ ـ ص ٩٩.

وكانت المشاعر الوطنية العارمة للعامة سبباً في تصعيد الصراع ضد النظام الاجتماعي والسياسي الذي كان يعتمد على العنصر الأجنبي.

وكان نشاط العامة يتخذ شكل حركات تمرد تستهدف الحكّام أحياناً، والتجار أحياناً أخرى. كما كانت تقوم بحركات تستهدف النيل من جماعات أخرى من العامة. وكانت الفئات الدنيا تُسرع في التعبير عن رأي العامة في الأحداث الجارية، مستخدمة طاقاتها في إسناد جملة من القضايا الاجتماعية والدينية(٩٩).

وربما كان انتقال المعتصم من بغداد إلى سامراء مظهراً من مظاهر اشتداد الأزمة السياسية والاجتماعية والثقافية في بغداد، وخاصة بعد ازدياد «احتكاكات العامة بالجند التركي»(١٠٠).

فقد «كان هؤلاء الجند يُؤذون العوام في بغداد بجر خيولهم في الأسواق وما ينال الضعفاء والصبيان والشيوخ من ذلك، فكان أهل بغداد ربما ثاروا ببعض الجند فقتلوه عند صدمه امرأة أو شيخاً كبيراً أو ضريراً»(١٠١).

وفي مراحل الضعف السياسي، كان التوازن الاجتماعي والمذهبي في بغداد يتعرض للانفجارات الطائفية، فتُصبح أطراف الصراع من (السلطة) و(العامة)، والعامة فيما بينها، مشتعلة في أتون المعارك، وكان من فضائل المتصوفة ـ في الغالب ـ أنهم كانوا يرتفعون فوق مستوى الصراعات والحزازات.

لقد كان الخصم الرئيسي لأهالي بغداد هو السلطة الاحتكارية وجيشها النظامي من الأتراك، ومن يدور في فلك تلك السلطة، من اللصوص والسماسرة، وأصحاب المحلات المشبوهة، ولم يكن يثير البغداديين شيء مثل الغلاء وارتفاع الأسعار والمجاعات، فكانت (العامة) تضج من ذلك ـ خاصة في القرن الرابع الهجري ـ فكانت أن عمدت ـ في عام ٣٧٣هـ مثلاً ـ إلى كسر المنابر ومنع الصلاة. وكانت للعامة ثورات ضد الغلاء، وضد ارتفاع الضرائب، والمصادرات، فبرز (العيارون) فئة منظمة لها دور كبير استمر حتى القرنين الخامس والسادس.

ولقد ثار البغداديون ضد الفسّاق، ومن الثابت أن وجود التسلط الأجنبي (التركي

---

(٩٩) فهمي عبد الرزاق سعد: «العامة في بغداد»، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.
(١٠١) المصدر نفسه.

والبويهي) كان له دور في تشجيع المباءات الأخلاقية، والفساد، فكان البغداديون يقاومون ذلك بالاحتجاجات الشديدة، التي كانت السلطة ترضخ - أحياناً - لها، فتستجيب لإرادة الناس.

وفي مسار تطور الحركات الانتفاضية والاحتجاجية للعامة من المسلمين، كانت علاقة المتصوفة بالعامة، تتأثر تأثراً كبيراً بذلك المسار، غير أن تجربة (الحلاج) كانت انموذجاً متقدماً لتلك العلاقة، يمكن عدّه انموذجاً سياسياً.

فبعد تفكك الأمبرطورية العباسية، وتعدد مراكز القوى السياسية والطامعة (محلياً وخارجياً)، وحين كانت أنظار العامة الإسلامية تبحث عن [بديل] كان الحلاج يسعى إلى تقديم البديل، من خلال عرض تصوراته السياسية والفكرية [عن الحق والعدل] لأنصاره، وحلفائه، وجمهوره. فكانت صوفيته بهذا المعنى صوفية سياسية تمزج التصوف، بالفكر الحديث - في وقته - بالسياسة والأساليب التحريضية والتعبوية، في علاقته مع العامة.

وتضافرت عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية ونفسيّة (جماعية) مع الاستعداد النفسي للتصوف، وهو الاستعداد الذي يُعدُّ التهيؤ الروحي الأول للنشأة الصوفية.

إن التصوف صورة من الإيمان العالي بالله، يتصل اتصالاً وثيقاً بعامله الذاتي من الناحية التحليلية، فالإيمان [عطاء] إلهي ينبثق تجسده، مثل انبثاق النبتة من البذرة.

ولا شك أن البذرة الصوفية هي نوع من التلقي الذي تستجيب به الذات للمطلق. وقد تكون الاستجابة الروحية مبكرة، ناشئة في نفس المتصوف منذ البدء، وقد تأتي في مرحلة حاسمة، هي مرحلة الانعطاف الناجم عن حَدَثٍ ما أو عن درسٍ تقدمه ظروف الحياة المعقدة، أو التساؤلات الكونية.

ومهما كانت أهمية العوامل الموضوعية ماثلة في ظهور التصوف، وخاصة بكونه ظاهرة ملموسة، فإن العامل الذاتي المتمثل في معاناة الروح، وتساؤلاتها، وسياحاتها واشتياقاتها، وبحثها عن السرمدي فيما وراء الظاهري، والنسبي، إن هذا العامل يُقرّر إلى أكبر مدى جذرية التصوف، وعمقه واتساع وحدة المعرفة بالموجد في طريقته.

وفي بغداد، كانت السِّمة الفارقة، أن التصوف انتقل من الظاهرة الفردية المتنافرة إلى الظاهرة المنتظمة للتصوف، إذ أصبح التصوف مذهباً نامياً متكاملاً، على نحوٍ سريع، تسنده وتعززه علوم ومعارف مميزة.

يقول آدم ميتز: «أما نمو مذهب الصوفية، وتكامله فقد كان كلُّهُ في المشرق، وخصوصاً في بغداد، وكان نمواً سريعاً»[١٠٢].

فكانت بغداد معروفة بالريادة، وقد كان للشيخ البغدادي معروف الكرخي (المتوفى عام ٢٠٠هـ) والذي كان يعظمه أهل بغداد، الدور الريادي في التصوف الإسلامي، فقد كانت في أفكاره العناصر المهمة للتصوف، كما يذكر (نيكلسون) قائلاً: «نحن نتبين في أقوال معروف الكرخي لأول مرة آثاراً لا يتطرق إليها الشك. مصدرها أفكار جديدة لا تزال حتى اليوم العنصر الأساسي في التصوف الإسلامي».

وقد روى عنه تلميذه السري السقطي المتوفى عام ٢٥٣هـ أخباراً ورؤى مهمة[١٠٣].

وتأصل التصوف البغدادي القائم على الزهد والورع، مكتسباً مضامين أساسية في علوم التوحيد، وفي المقامات والأحوال، فكان السري السقطي أول من تكلّم ببغداد في الحقائق والتوحيد[١٠٤].

وأبو حمزة محمد بن إبراهيم الصدفي البغدادي المتوفى عام ٢٦٩هـ أول من تكلم في اصطلاحات الصوفية من صفاء الذكر، وجمع الهمة، والمحبة والعشق، والقرب والأنس، «ولم يسبقه إلى الكلام بهذا على رؤوس المنابر ببغداد أحد» و«كان تلميذ أحمد بن حنبل، وهو الذي خاطبه بقوله: يا صوفي..»[١٠٥].

و«قيل في وفاته إنه تكلم يوماً في علوم الإرادات بجامع الرصافة فسقط عن المنبر، وأقام مريضاً، ثم توفي بعد أيام»[١٠٦].

وكان أبو سعيد الخرّاز أول من تكلم في الفناء، ويقول ـ في ذلك ـ آدم ميتز: «ثم جاء أبو سعيد الخرّاز البغدادي المتوفى عام ٢٧٧هـ، وهو تلميذ ذي النون المصري، فكان أول من تكلم في الفناء» ويجتهد آدم ميتز في اعتبار الكلام في الفناء

---

(١٠٢) آدم ميتز: «الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري»، الجزء الثاني، ص ١٦.

(١٠٣) التنوخي: «نشوار المحاضرة»، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(١٠٤) رينولدز أ. نيكلسون: «في التصوف الإسلامي وتاريخه»، ص ٥.

(١٠٥) آدم ميتز: المرجع نفسه.

(١٠٦) آدم ميتز: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»، الجزء الثاني، ص ١٦ عن «زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة ـ مخطوط ـ باريس».

من أقوال الغنوسيين الأولى ولا شأن له مطلقاً بالنرڤانا عند الهنود[١٠٧].

إن ذلك يَدِلُّ على ازدهار التصوف في بغداد، وبنائه على أسس من المعارف والعلوم، جعلت الخصوصية البغدادية في التصوف واضحةً ومعروفة.

فمذهب التصوف «لم يصب من النمو والازدهار في أي بلد من البلاد، ما أصاب في بغداد الذي كان نموه فيها سريعاً، وحظّه من الصبغة العلمية عظيماً»[١٠٨].

إن تكامل العلوم والمعارف الصوفية، أعطى لمدرسة بغداد الصوفية وجوداً فكرياً فعالاً في الميدانين السياسي والاجتماعي، وقد مَيَّزَ التصوف الحقيقي عن (الدروشة) الصوفية المجردة من المعرفة.

وكان من الطبيعي أن يؤدي التكامل في المعارف والعلوم والاصطلاحات الصوفية، إلى نوعٍ من التنظيم الصوفي، اشتهرت به بغداد دون سواها. فقد أخذ الصوفية «منذ النصف الثاني للقرن الثالث الهجري، ينظمون أنفسهم طوائف وطرقاً يخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة، وكان قوام هذه الطرق طائفة من المريدين، يلتفون حول شيخ مرشد يسلكهم ويبصرهم على الوجه الذي يحقق لهم كمال العلم وكمال العمل..».

إن اتساع ظاهرة التصوف، تبلور في تعدد المذاهب والطرائق الصوفية، وفي تعدد المشايخ، وكثرة المدارس، إذ كان كل شيخ يشكل ـ مع مريديه ـ مدرسةً في التصوف، لها كتبها وأشعارها، وطقوسها. وكان من المدارس البغدادية في التصوف:

أ ـ السقطية: «نسبة إلى السري السقطي».

ب ـ الجنيدية: «نسبة إلى أبي القاسم الجنيد».

جـ ـ الخرّازية: «نسبة إلى أبي سعيد الخرّاز».

د ـ النورية: «نسبة إلى أبي الحسين النوري».

هـ ـ المحاسبية: «نسبة إلى الحارث بن أسد المحاسبي».

و ـ الحلاجية: «نسبة إلى الحسين بن منصور الحلاج»[١٠٩].

---

(١٠٧) آدم ميتز: المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٦، الهامش.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

و«تحوم نظريات مدرسة بغداد التي تدور حولها أقوال الصوفية المتضمنة في كتبهم وكتب الطبقات، حول المسائل الصوفية الآتية:

أولاً: التوحيد بمعناه الكلامي والصوفي، وما يتصل بذلك من مسائل المعرفة بالله والمحبة الإلهية والفناء في الله والبقاء به.

ثانياً: النفس وآفاتها، والأحوال والمقامات الصوفية، كالوجد والشوق، والقرب والأنس، والغيبة والحضور، والإيثار والذكر والتوبة، ورؤية الله في الدنيا والآخرة»[١١٠].

وتعد مدرسة الجنيد «وهو أبو القاسم بن محمد الخزّاز [نسبة إلى نسج الثياب] قمة في التنظيم الصوفي، إذ اتخذت تلك المدرسة من المساجد منابر لدعوتها، وجعلت من حلقاتها معاهد لتخريج الرجال. فمدرسة الجنيد أصبحت ـ في وقتها ـ قلب التصوف ولسانه وبيانه. ويرجع إليه الفتوى والفيصل من مناهجه وقواعده، وسلوكه ومعارجه[١١١].

وأصبح طبيعياً، بعد كل ذلك الازدهار، والتنظيم، أن يكون لبغداد إشعاعها الصوفي، وتأثيراتها الواسعة التي وصلت إلى الأقاليم المجاورة، فلقد تخرّج من مدارس التصوف في بغداد تلاميذ استطاعوا إيصال أفكارهم وتجاربهم إلى أماكن مختلفة، منذ حوالي أواخر القرن الثالث الهجري. فقد «حمل تلاميذ السريّ السقطي مذاهب الصوفية البغدادية إلى أنحاء المملكة الإسلامية، فحملها موسى الأنصاري بمرو (توفي حوالى عام ٣٢٠هـ ـ ٩٣٢م) إلى خراسان، والروذباري (المتوفى حوالى عام ٣٢٢هـ ـ ٩٣٤م بالفسطاط) إلى مصر، وأبو زيد الآدمي (المتوفى عام ٣٤١هـ ـ ٩٥١م) إلى جزيرة العرب..»[١١٢].

وكان أبو سلمان الداراني من الذين أثروا تأثيراً كبيراً في قيادة التصوف في الشام، وهو من أهالي واسط من العراق.

---

(١١٠) د. محمد مصطفى حلمي: «الحياة الروحية في الإسلام»، ص ٩٩، ١٠٦.
(١١١) د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد»، ص ١٠٨.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

كما للعديد من المتصوفة البغداديين والعراقيين، الدور الكبير في إنشاء خلايا صوفية في أمصار مختلفة.

إن بغداد عكست الصورة، فبعد أن كان بعض المتصوفة ينقلون بعض معارفهم عن الهند، وفارس، واليونان، إلخ... فإن بغداد أخذت تُصدِّر معارفها ومدارسها الصوفية إلى أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، مما يُستنتج منه أصالة التصوف البغدادي ورسوخه، وعمق تغلغل جذوره في البيئة الإسلامية.

أبو هاشم الزاهد

(أول من لقب بالصوفي)

من هو؟

هو «أبو هاشم الزاهد، من قدماء زهاد بغداد ومن أقران عبد الله البراثي»[1].

ذكره أبو نعيم الأصبهاني في «حلية الأولياء» قائلاً «أبو هاشم الزاهد كان إلى الحق وافداً وعن الخلق حائداً، وفيما سوى الحق زاهداً ومن أقران أبي عبد الله بن أبي جعفر البراثي»[2]. وهو أول شخصية صوفية تقابلنا في مدرسة بغداد منذ إنشاء مدينة بغداد عاصمة للحضارة الإسلامية ومدينة السلام في عهد المنصور. قال نيكلسون ـ نقلاً عن الجامي ـ ان أبا هاشم «كان أول من تسمى بالصوفي»[3].

ويرى ماسينيون ـ المستشرق الفرنسي المعروف ـ ان لفظ (الصوفي) أول ما ورد لقباً مفرداً لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، إذ نُعت به جابر بن حيان وهو صاحب كيمياء من أهل الكوفة، له في الزهد مذهب خاص، وأبو هاشم الكوفي المتصوف المشهور»[4].

العلم والسلوك

وتشير الأخبار إلى أنه كان يقرن علمه بسلوكه مطهراً نفسه من الرياء، وقد ذكر الأصبهاني الرواية الآتية: «نظر أبو هاشم إلى شريك (القاضي) يخرج من دار يحيى

---

(١) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ١٤.
(٢) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ. أ.
(٣) نيكلسون: «في التصوف الإسلامي».
(٤) دائر المعارف الإسلامية ـ مادة تصوف ـ جـ ٥.

بن خالد[٥]، فبكى، وقال «أعوذ بك من علم لا ينفع» مستهجناً من القاضي تقربه من يحيى بن خالد. فالعلم - في رأيه - ينبغي أن يكون تقرباً إلى الله لا إلى أحدٍ سواه.

فأهل المعرفة لا يملكون إلا الاشتياق إلى الآخرة والاستيحاش من الدنيا.

قال أبو هاشم الزاهد: «إن الله تعالى وسم الدنيا بالوحشة ليكون أنس المريدين به دونها، وليُقبِلْ المطيعون إليه بالإعراض عنها، فأهل المعرفة بالله فيها مستوحشون وإلى الآخرة مشتاقون»[٦].

ومن شدة إيمانه بالآخرة، ودعوته إلى إنقاذ النفس من شرور الدنيا، بالتعلق بها - أي الآخرة - قال أبو هاشم: «لو أن الدنيا قصور وبساتين، والآخرة أكواخ، لكانت الآخرة أهلاً أن تؤثر على الدنيا، لبقاء تلك ونفاد هذه»[٧].. وكان تأديب النفس - في قدره - لا يتم إلا بتخليصها من الكبر، وهو مهمة شاقة جداً، كما يقول، «لفلح الجبال بالأبرار أيسر من إخراج الكبر من القلوب»[٨].

تأثيره

يقول سفيان الثوري - أمير المؤمنين في الحديث، والقطب الصوفي المشهور -: ما زلت أرائي وأنا لا أشعر حتى جالست أبا هاشم فأخذت منه ترك الرياء، و«لولا أبو هاشم ما عرفت دقائق الرياء»[٩]. وهذا دليل على استماتة أبي هاشم في تصفية نفسه من آثار الدنيا، ومطامعها ورغباتها، بالسير على الطريق الأخروي، بلا رياء ولا مصانعة.

جوهر تصوفه

«وأخيراً، فالتصوف عند أبي هاشم هو البصر بأسرار القلوب، وما يعرض لها من دقائق الرياء والنفاق[١٠]. ويذكر د. محمد جلال شرف، أن الحارث المحاسبي

---

(٥) عندما تولى هارون الرشيد الخلافة ولاه الوزارة وفوض إليه أمور الرعية، والوزارة، والحكم.

(٦) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) ابن الجوزي: «صفة الصفوة - جـ ٢».

(١٠) د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد».

قد تأثر ـ أيضاً ـ بفكر أبي هاشم الزاهد، كما تأثر به أصحاب مذهب «الملامتية» الذي كان أشهر رجاله «حمدون القصار» ـ مؤسسه الحقيقي ـ وأبو حفص الحداد، وأبو عثمان الحيري[11].

وفاته

وبما أن تصوفه كان بدء مرحلة في الحياة الروحية البغدادية، والإسلامية، فإن غموض المعلومات لم يسمح بالحصول على تواريخ دقيقة عن ولادته، وعن وفاته، ولكن يمكن القول ـ تقديراً ـ انه توفى في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري[12].

---

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) د. محمد جلال شرف: المصدر نفسه.

معروف الكرخي

من هو؟

«هو معروف بن فيروز، أبو محفوظ الكرخي» ويقال معروف بن الفيروزان، لقبه: «أبو محفوظ»[1]، وهو من جلة المشايخ وقدمائهم، والمذكورين بالورع والفتوة، كان أستاذ السري السقطي، صحب داود الطائي[2]. ورد ذكره في حلية الأولياء، هكذا «ومنهم الملهوف إلى المعروف، عن الفاني مصروف، وبالباقي مشغوف، وبالتحف محفوف، وللطف مألوف، الكرخي أبو محفوظ معروف».

معنى التصوف عنده

نسب إليه: «ان التصوف التوقي من الأكدار، والتنقي من الأقذار»[3]. كان مدخل معروف الكرخي إلى الإسلام نوعاً من الهداية الربّانية الملهمة، فقد جاء إلى الإسلام صبياً، وكأن الإسلام هو الذي اختاره إليه، فقد كان صبياً نصرانياً، من عائلة نصرانية، وكان موعده مع الإسلام في (الكتّاب) حيث كان المعلم يعلم الصبيان القراءة والكتابة، وحين كان الصبيان يتلقون الدروس، كان معروف يتلقى ضرب العصا، لأنه كان يتحدث بكلمات بعيدة عن مادة الدرس.

هذا ما ينطق به خبر إسلام معروف الكرخي، على لسان أخيه عيسى، الذي قال:

---

(١) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».
(٢) المصدر نفسه.
(٣) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

«كنت أنا وأخي معروف في الكتاب وكنا نصارى وكان المعلم يعلم الصبيان (أب، وابن) فيصيح أخي: أحد، أحد، فيضربه المعلم على ذلك ضرباً شديداً، حتى ضربه يوماً ضرباً عظيماً فهرب على وجهه، فكانت أمي تبكي وتقول: لئن رد الله عليَّ ابني معروفاً لأتبعنَّه على أي دين كان، فقدم عليها معروف بعد سنين كثيرة، فقالت له: يا بُنيّ على أي دين أنت؟ قال: على دين الإسلام.

قالت: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهدُ أن محمداً عبده ورسوله، فأسلمت أمي، وأسلمنا كلنا»[٤]. وحسب خبر «طبقات الصوفية»: أسلم معروف الكرخي على يد علي بن موسى الرضا.

عُرف معروف الكرخي العابد، بشدة ذوبانه في تأدية فروض الصلاة، فهو ـ في الطاعات ـ يستغني عن حضوره الجسدي التقليدي، فيقع له التأثر تحت وطأة صيحة الإيمان العميق الذي يجعله مصروفاً إلى منادمة ربه، والتوجه إليه بالشهادة، والدعاء.

ومع أنه معروف بعدم التنفل [إلا يوم الجمعة بركعتين خفيفتين حسب رواية الورّاق[٥]]، فإن فروض الصلاة كانت تسحبه إلى معراجها الروحي، فلا يعود يعرف شيئاً غير الله، وكان التغيير يطرأ على وجهه وجسمه حين يقرأ الأذان في مسجده المقام في داره.

جاء في (الحلية): «فلما أخذ ـ الكرخي ـ في الأذان اضطرب وارتعد حين قال: أشهد أن لا إله إلا الله، فقام شعر حاجبيه ولحيته، حتى خفتُ أن لا يتمّ أذانه، وانحنى حتى كاد أن يسقط»[٦].

إن خشية الله أوقعته في المعاناة الشديدة، فهو في التشهد يتحلل من نفسه، بغية التواصل والفوز بالرحمة الإلهية. إن الصلاة ـ عند الأولياء والأتقياء والصالحين والمؤمنين ـ ليست مجرد عبادة طقوسية يومية مقدسة، بل هي الخشوع المطلق في محراب الله الكوني، وهي انفراد العبد أمام المعبود، ذلك الانفراد الذي يتصور هول المحاسبة، مثلما يستقبل بركات المغفرة، ولم يُفارق معروف الكرخي التسبيح أبداً.

يروى عنه أن الحلاق لم يتمكن من [معالجة] شاربه، لأنه كان يسبّح بلا انقطاع.

---

(٤) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

(٥) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، ـ جـ ٨.

(٦) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، ـ جـ ٨.

جاء في الخبر: «كان حجام يأخذ من شارب معروف وكان معروف يسبّح، فقال الحجام: لا يتهيأ أخذ الشارب وأنت تسبح، فقال معروف: أنت تعمل وأنا لا أعمل! وكان يرى أن التسبيح الذي يسبق الدعاء، هو في تطلب الله الإلهي، مجرب في إجابة الحاجات».

قال: «من قال حين يتعارى من فراشه: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله، واستغفر الله، اللهم إني أسألك من فضلك ورحمتك فإنهما بيدك لا يملكهما أحد سواك، إلا قال الله لجبريل: يا جبريل اقض حاجة عبدي»[٧].

وكان ابتغاء مرضاة الله، يجعله ميالاً إلى عدم التحدث عن ورعه وفروض تقواه، فما كان يظهر ـ دائماً ـ فروضاً للعبادة، قد لا تنال رضوان الله.

ويُروى عنه أنه إذا دُعي إلى طعام، وكان صائماً، كان يأكل متحرجاً من القول انه صائم. وعن عيسى، أخي معروفٍ، أن رجلاً سأل معروفاً عن صومه، وكان في مرضه [الذي مات فيه]، قال له: أخبرني عن صومك قال: أمّا أنا فكنت أصبح دهري كله صائماً فإن دعيتُ إلى طعام أكلتُ، ولم أقل إنّي صائم[٨].

نظرته إلى المال

لم يكن معروف الكرخي متشدداً في نظرته إلى (المال) مثل بقية الزهاد المتصوفة. فقد غلبت عليه التساهلية، دونما إخلال بمبدأ العدل والإنصاف، فهو يرى أن العمل واجب، وأن «طلب الجنّة بلا عملٍ ذنب من الذنوب»، وقد كان يدعو إلى البيع والشراء ولو برأس المال، مقتدياً بعمل بعض الخلفاء الراشدين وبعض الصحابة، في ميدان التجارة، دون أن يرى بأساً من نمو رأس المال، على أن لا يكون في ذلك ربا أو ظلماً أو عملاً فاحشاً.

قال الكرخي: «اشتر وبع ولو برأس المال، فإنه ينمو كما ينمو الزرع».

وينسجم موقفه هذا من [التجارة] وتنمية رأس المال مع جملة أفكاره الإصلاحية، المعتدلة، ومع سلوكه المعتدل الذي لا يستسيغ التطرف، ولا يقبل به، وربما كان معروف متأثراً ببعض آراء سفيان الثوري في موقفه من المال الذي كان

---

(٧) المصدر نفسه.
(٨) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

يقول: «كان المال فيما مضى يُكره، فأما اليوم فهو ترس المؤمن»، ولما سُئل عن المال قال: «تجارة برة أو عطاء من إمامٍ عادل، أو صلة من أخٍ مؤمن، أو ميراث لم يخالطه شيء»، وقال: «لأنْ أخلف عشَرة آلاف درهمٍ أحاسبَ عليها أحب إليّ من أن أحتاج الناس»[٩].

كذلك كان معروف الكرخي غير متشدد في موقفه من تناول ألوان الطعام، في الولائم، كما كان يحصل لأبي الحارث المحاسبي مثلاً، رغم أنه كان زاهداً، كثير الصيام.

جاء في الأخبار: «دعا معروفاً الكرخي أخ من إخوانه إلى وليمةٍ وكان قدامه بعض السياح، فأخذ معروف بيده فلما رأى السائح تلك الألوان أنكرها، وقال: يا أبا محفوظ أما ترى ما ههنا؟ قال: ما أمرتهم بشراه، فلما رأى الحلواء، قال: سبحان الله يا أبا محفوظ، أما ترى ما ههنا؟ قال: ما أمرتهم بصنعته، فلما رأى القصور والملاحات من الحلواء، قال: أما ترى ما ههنا؟ قال معروف: قد أكثرت عليّ، أنا عبدٌ مدبر آكل ما يطعمني وأنزل حيث ينزلني، قال الشيخ؛ وقال ابن أخت معروف قلت له: يا خال أراك تجيب كل من دعاك، فقال: يا بني خالك ضيفٌ ينزل حيث ينزل[١٠].

ومن شدة شوقه إلى الله، وقلقه من الدنيا، كان يتخوف من الذنوب، التي تلصق بالإنسان رغم بذله الجهود لتنقية نفسه منها، بالمحاسبة

ومع أن إيمانه وتقواه وورعه الصوفي من الأمور التي يُضربُ بها المثل فإنه كان ينعي على نفسه مجيء الذنوب إليه وكأنها مشغوفة به.

وقد سمعه جارٌ له ينوح ويبكي في وقت [السَّحر] وهو ينشد:

أيَّ شيءٍ تريدُ مني الذنوب ... شُغِفَتْ بي فليس عني تغيبُ

ما يضر الذنوب لو اعتقتني ... رحمةً بي؟ فقد علاني المشيبُ

إن تشكيّه المرير من الذنوب، على عبادته وورعه، هو استجلابٌ للتوبة والاستغفار، فهو من الذين يطلبون التوبة بذنبٍ أو بدون ذنب، كما يحصل للمتصوفين والتوابين والعابدين.

---

(٩) هو سفيان بن سعيد الثوري، ولد سنة خمس وتسعين من الهجرة بالكوفة وهو من أوائل أقطاب التصوف، وأمير المؤمنين في الحديث ـ انظر د. عبد الحليم محمود شيخ الأزهر.

(١٠) ابن الجوزي: «صفة الصفوة» ج ٢.

ولقد اجتمعت لمعروف الكرخي خشيته من الله وشوقه له في تأثير روحي ونفسي عميق، نجم عنه إحساس شخصي بالزمن على غير ما هو عليه احساس الناس، فلم يكن يتعامل مع الوقت كما يتعامل أبناء الدنيا ورجال العمل، بل كان يتعامل مع الوقت تعامل الحي الميت، أو تعامل الضيف المتعجل، فهو لا يدري متى اللحظة آتية، فيخرج من الدنيا لا يملك غير إيمانه وعمله الصالح.

وهو مشفق على نفسه من هذه اللحظة التي تقف على رأسه مثل سيف ديموقليس، ولذلك فهو على أهبة الاستعداد لها وفي انتظارها الدائم.

إن فهمه للوقت، على هذا النحو، قد جعل لبعض تصرفاته فرادةً خاصة، تميّز بها، وهي فرادة قد تقرب من الشذوذ ـ في رأي البعض ـ وخاصة عند أولئك الذين لا يدركون مغزى (الشك) بالزمن لديه. يروى عنه، أنه كان قاعداً ـ مرة ـ على شط دجلة، فتيمم، فقيل له: الماء قريب منك، فقال: لعلي لا أعيش حتى أبلغه[١١].

إن «شعوره» بالزمن أورثه منطقاً خاصاً في التعامل مع الحياة، ذلك لأنه شعور المداهمة، الذي يُمارسه الزمن في اللحظة المفاجئة، التي ظل الكرخي مترقباً لها، حتى لا يكون غافلاً عنها.

إن منطق التعامل مع الزمن الشخصي المنصرم، أصبح منظاره في النظر إلى الأمور، قال محمد بن منصور الطوسي: كنا عند معروف الكرخي وجاءت امرأة سائلة، فقالت: أعطوني شيئاً أفطر عليه فإني صائمة، فدعاها معروف، وقال لها: «يا أختي، سرّ الله أفشيته، أتأملين أن تعيشي إلى الليل؟

إن تربص الزمن ينبغي أن لا يأخذه على حين غفلة، فكانت كل لحظة، من وقته، هي لحظة مراقبة وحساب مع نفسه، حتى إذا ما أتى الله أتاه بقلب سليم.

ومن منطلقه هذا كان تحصيله للعلم تحصيل تطهير ذاتي وتوعية دائمة، بالدرجة الأولى، دون أن يُعنى بجانب رواية علمه.

فهو مشغول بالهم لله، والفرار إليه، شأن الأولياء الكبار الذين قال فيهم: «وعلامة الأولياء ثلاثة: همومهم لله، وشغلهم فيه، وفرارهم إليه..».

فليس لديه إلا نفسه التي لا يكفيه الوقت لتطهيرها من الذنوب، فكان يضرب نفسه ويقول:

---

(١١) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

يا نفسي لِمَ تبكين؟ أخلصي وتخلَّصي[١٢].

فكان ـ والحالة هذه ـ ليس كثير الانشغال بالجانب الفقهي والتربوي الاجتماعي، كانشغال السري السقطي والجنيد مثلاً.

فهو أقرب إلى العابد المتصوف الذي يطيع نداء سليقة الإيمان الديني، بدون الدخول في تعقيدات الجدل. فكان يقول: «إذا أراد الله بعبدٍ خيراً فتح الله عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجدل، وإذا أراد بعبد شراً أغلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل»[١٣]. إن ميله إلى الفطرة السليمة أبعده عن التعقيدات المذهبية والكلامية، فكان ينشئ شخصيته تنشئة زهدية بسيطة بعيداً عن صراع الأفكار وحذلقات الجدل، ومتاعب الحلقات المتنافرة.

ويمكن وصف هذه الشخصية ببراءة أهل الزهد الأوائل الذين يأخذون التطابق بين الرأي والمسلك [الدين صورة طبيعية واعتيادية].

وقد أثرت تلك الطبيعة في روايته للعلم، مع اتساع معرفته، فكان [الشيخ] يقول عنه: «كان معروف الكرخي رضي الله تعالى عنه وقد وعى العلم الكثير، فشغلته الوعاية عن الرواية»[١٤].

وكان ـ بحق ـ حَبْراً في العلم، غير أن أنموذج شخصيته الصوفية، العابدة، المتعففة، النجيبة، كان أبعد أثراً في تأثيره على الناس الذين ذاعت لديهم كرامته وكراماته.

سأل ابن عيينة، بعض المصلّين البغداديين: من أين أنتم؟ فقالوا: من أهل بغداد. قال: فما فعل ذلك الحبر؟ قالوا: من؟ قال: معروف.. قال: لا تزالون بخير ما دام فيكم.

وجاء عن (أحدهم): «جاء رجل من الشام إلى معروف يسلم عليه، [فقالوا له]، فقال له: إني رأيتُ في المنام يُقال لي: اذهب إلى معروف فسلم عليه فإنه معروف في أهل الأرض، معروف في أهل السماء».

إن قوة إيمانه حظيت ببساطة مثيرة، فكان متخففاً لا يعرف المغالاة، يأخذ

(١٢) ابن الجوزي: «صفوة الصفوة»، ج ٢.
(١٣) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.
(١٤) المصدر نفسه.

الأمور [على البساطة] تقربه فطرة الإيمان، من السهولة الفطرية لبدء حياة الأشياء، ونموها.

فالإيمان لم يأخذ به بعيداً في دروب الجدل ومتاهاته، بل تركه قرب [الطبيعة] دائماً، فكانت البساطة في طبعه أعجب من تعقيد الفلسفة، وتقعر الكلام.

وكان سلوكه يُحال في تفسيره إلى طبيعته وطبعه، لا إلى مسندات القول، وجدل الأفكار، وتيارات ومؤشرات المذاهب الفقهية، وهو ـ بالنتيجة ـ مسؤول عن أي مسلكٍ له، وعن أي رأي، بالبساطة نفسها، البساطة التي أطلق فيها ذلك الرأي والمسلك. يروى عنه، أنه مرَّ بسقّاء يقول: رحم الله من شرب، فتقدم فشرب، فقيل له: أما كنتَ صائماً: قال: بلى، ولكني رجوت دعاءه[١٥].

حجة الدعاء

وتكشف هذه الرواية، من جانبٍ ثانٍ، عن مغزى الدعاء وقيمته في حياة معروف الكرخي، فقد كان يهتدي بالأدعية المحمدية، ويرى في الدعاء القلبي استغاثة بالله واستعانة به، وفي جوهر حقيقة التصوف (والإيمان عامة) أن استجابة الدعاء تتصل بصدق الدعاء ولا يكون صاحب الدعاء صادقاً إلا إذا آمن بالتوكل على الله.

وقد كان معروف الكرخي توكلياً بكليته، وقال لرجل: «توكل على الله حتى يكون هو معلمك وأنيسك وموضع شكواك..»[١٦]. والتوكل على الله، لا ينفي الإرادة الشخصية التي تباشر فعاليتها في حدودها (الحياتية) الممكنة، لذلك كان كبار الصوفية يكسبون رزقهم الحلال من عمل أيديهم، إنما كان الصوفية ينظرون إلى الدنيا نظرة الزوال، بما يبثه الموت في نفوسهم وفي أوصالهم من استهانة بالشيء الزائل.

فكانت أنظارهم تتجه إلى الحق المطلق، إلى الوجه الأبدي، الذي يختفي تحته الشيء الزائل، أي الدنيا بمظاهرها المتقلبة، وبنهاياتها المأساوية. فالدنيا تخدع أبناءها، ولا يرتضي المتصوفة بتلك اللعبة. قال معروف الكرخي: «إنما الدنيا قِدر تغلي، وكنيف يرمى»[١٧].

فهو لم يستند إلى قِدر يغلي، وكنيف يرمى] إلا بجسده المحكوم بالنهايات

---

(١٥) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.
(١٦) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.
(١٧) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

نفسها، أما روحه فإنها تلتجئ إلى العون الإلهي، متخذة من الدعاء ممراً، ورجاءً، واستغاثة لهفةٍ، وابتغاء حاجةٍ.

والدعاء ـ عند الكرخي ـ ليس استعانة من أجل قضاء حاجة دنيوية، كما عند بسطاء الناس، بل هو مناجاة، وتقرب ومواصلة، ووثيقة انتماء وشوق إلى اللقيا. إن الدعاء هو سكرة حبٍ تفضحها الكلمات لا إفاقة بعدها إلا باللقاء.

قال الأنصاري: رأيت معروفاً الكرخي في النوم، كأنه تحت العرش، فيقول الله: ملائكتي! من هذا؟ فقالت الملائكة: أنت أعلم.. هذا معروف الكرخي، قد سكر من حبك لا يفيق إلا بلقائك.

إن دعاء الكرخي هو اللغة الناطقة بتوكله والتي تعني الوفاء للخالق ورغبة المخلوق في أن ينال التوفيق بتسليم ذاته لخالقه، وكان معروف الكرخي يدعو بهذا الدعاء كثيراً: «اللهم إن قلوبنا وجوارحنا بيدك، لم تُملّكْنا منها شيئاً، فإذا فعلت ذلك بهما فكن أنت وليهما..».

وكان من أدعيته: «.. اجعلنا ممن يؤمن بلقائك ويرضى بقضائك، ويقنع بعطائك ويخشاك حق خشيتك». ويتقرب المؤمن بالدعاء إلى ربه، في تأدية حق العبودية، حتى تأتيه علامات الرضا والإجابة، ويتزود بالفضل الإلهي، باستجابة الدعاء، تصديقاً لما ورد في الحديث القدسي: «ما زال عبدي يتقرب إليّ حتى... الخ».

ويبدو أن معروفاً الكرخي كان مشتهراً بالدعاء المستجاب فكان أصحابه يطلبون منه الدعاء، لأنهم لمسوا بأنفسهم بركات أدعيته.

وقد اقترن دعاؤه بشرف المقصد، ونبل المسؤولية دائماً، فيما كُلِّفَ به، من أصحابه ومن غير أصحابه. عن ابراهيم الأطرش قال: كان معروف الكرخي قاعداً على دجلة ببغداد، إذ مرَّ بنا أحداث في زورق يضربون الملاهي ويشربون، فقال له أصحابه: أما ترى أن هؤلاء في هذا الماء يعصون الله؟ ادعُ عليهم.

فرفع يده إلى السماء وقال: «الهي وسيدي أسألك أن تفرحهم في الجنّة كما فرحتهم في الدنيا. فقال له أصحابه: إنما قلنا لك ادع الله عليهم، ولم نقل لك ادع الله لهم. فقال: إذا فرّحَهُم في الآخرة تاب عليهم في الدنيا، ولم يضركم بشيء»[١٨].

---

(١٨) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

ومن شهرته هذه، كان أصحابه وغير أصحابه يتوجهون إليه طلباً لدعائه، وتتواتر الروايات في ذلك، مما يشير إلى أنه كان يستشفع بدعائه. قال خليل الصياد: «غاب ابني محمد فجزعت أمه عليه جزعاً شديداً، فأتيت معروفاً، فقلتُ: يا أبا محفوظ. قال: ما تشاء؟ قلتُ: ابني محمد غاب وجزعت أمه عليه جزعاً شديداً فادعُ الله أن يرده إليها.

فقال: اللهم إن السماء سماؤك، والأرض أرضك وما بينها لك، فأتِ به.

قال خليل: فأتيت باب الشام، فإذا ابني محمد قائم منبهر، قلت: محمد؟ قال: يا أبت كنت الساعةَ بالأنبار»[١٩].

ولا تهمنا ـ هنا ـ تفاصيل الخبر، بقدر ما تهمنا شهرة معروف الكرخي بالدعاء المستجاب.

وفي رواية ثانية، أن مردويه الصائغ أرسل إلى أبي محمد الضرير جاره، فقال له: «إنَّ ابني قد غاب عنا منذ أيام وقد ضيّق عليّ النساء لما يبكين، فاغدُ بنا إلى معروف، قال: فغدوت أنا وهو إلى معروف، فسلم عليه وهو في المسجد، فقال معروف: ما الذي جاء بك يا أبا بكر؟ قال: إن ابني قد غاب عنا منذ أيام، وقد ضيق علي النساء لما يبكين.

قال: فقال معروف: «يا عالماً بكل شيء، ويا من لا يخفى عليه شيء، ويا من علمه محيط بكل شيء، أوضح لنا أمر ذا الغلام، ثلاث مرات. قال: ثم انصرفنا من عنده، قال: فلما أصبحت قبل صلاة الفجر إذا رسول مردويه قد جاءني يدعوني، فقلت: إيش الخبر؟ فقال: قد جاء الغلام..»[٢٠].

سخاؤه

كان معروف الكرخي معروفاً بالسخاء الشديد، وله قول جميل في السخاء، ينمُّ عن حقيقته السخية في الكرم والعطاء، قال: «السخاء إيثار ما يحتاج إليه عند الاعسار».

وكان يرى للصفاء ثلاث علامات: «وفاء بلا خوف وعطاء بلا سؤال ومدح بلا جود».

---

(١٩) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.
(٢٠) المصدر نفسه.

ويروى عن كرمه، ما قاله أخوه عيسى: «قلت لمعروف الكرخي أخي: لو قعدت على الدقيق لأمضي في حاجة، فقال لي: بشرط أن لا أمنع سائلاً، قلتُ: نعم، وأنا أظن أنه يعطي الكف والأكثر والأقل قال: فرجعت، فإذا هو تصدق بشيء كثير، ما بين المكوك والزيادة. قال: [فاحمرت وجنتاي][21]، فلما نظر إليَّ قال: لست عائداً إلى هذا الموضع، فلما تقدمت إلى الصندوق، فإذا المجرى بلا دراهم[22].

ويربط الكرخي الشكر (في العطاء) بالاحتساب لله، ومن لم يحتسب لا شكر له. فهو يحاسب وزن كل عمل، بمقدار إلهية الغاية من وراء ذلك العمل، فإن كانت الغاية دنيوية، معبِّرة عن مصلحة شخصية فإنها لا تستوجب الشكر.

سمو اخلاقيته

قال [رجل] له: «ما شكرت معروفي»، فقال له: «كان معروفك من غير محتسب، فوقع عند غير شاكر». كان شعاره الدائم رضوان الله، فكان لا يرتاح لمن يُخالف الحق، ويجانب الصواب، متعمداً، ويعصي [أوامر الله] بالعدل والانصاف والاحسان.

فكانت له، نحو السلطان، نظرة خاصة، تحدد موقفه الثابت، فكان يقول عند ذكره ـ أي ذكر السلطان ـ: اللهم لا تُرِنا (وجه) من لا تحب النظر إليهم. وهو في ذلك يتحدث عن السلطان الذي أعطى نفسه صفة الحاكم الأوحد على الأرض، بلا تسليمٍ لسلطان الله المطلق.

وقد عُرِف عنه أنه كان يرفض الاغتياب أمامه، قال موسى بن ابراهيم: «حضرت معروفاً وعنده رجل يذكر رجلاً وجعل يغتابه وجعل معروف يقول له: اذكر القطن إذا وضعوه على عينيك.. اذكر القطن إذا وضعُوه على عينيك»[23].

وقد شهد له بالعفة النادرة، التي كانت في جوهر أخلاقه العالية، وفي عصر

(٢١) احمرار الوجنة يراه الشخص المقابل، لا الشخص نفسه، وهو إذ قال ذلك يعني احساسه بسخونة وجنتيه وما يرافق ذلك من احمرار.

(٢٢) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

(٢٣) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

التكالب على الشهوات الجنسية، وتنامي تجارة الرقيق الأبيض، وبيع وشراء (الجسد) لقطف اللذات الشهوانية.

كان معروف الكرخي، العابد، الزاهد، مغلق الاحساس بالشهوة نحو المرأة، فكان يقف أبعد من حدود (الحلال والحرام)، لأنه ختم على نفسه بختم إخراج الدنيا من قلبه.

وكان يقول: «ما أبالي امرأة رأيت! أو حائطاً».

خاتمة الزهد

قيل لهذا الزاهد الكبير، عند (علّته) حين حضرته الوفاة: أوص، فقال: إذا مت فتصدقوا بقميصي هذا، فإني أحب أن أخرج من الدنيا عرياناً كما دخلت إليها عرياناً.

وفاته

توفى سنة مائتين للهجرة، وقبره ظاهر ببغداد يُتبرك به[٢٤]. وحين مات، لم يمت منه غير الجسد، فظل حياً [حياة لا نفاد لها]، وكان كما كان ينشئ ويقول: [في حلم أبي بكر الخياط]:

مـوتُ الـتـقـي حـيـاةٌ لا نـفـادَ لـهـا   قد مات قومٌ وهم في الناسِ أحياءُ[٢٥]

وعن أحمد بن الفتح، أنه رأى بشراً بن الحارث في المنام، فسأله عن أمورٍ بدت له، ومنها عن معروف الكرخي ـ بعد موته ـ وهل رآه، فقال بشر: «هيهات، حالت بيننا وبينه الحجب» إنَّ معروفاً لم يعبد الله شوقاً إلى جنته، ولا خوفاً من ناره، وإنما عبده شوقاً إليه، فرفعه الله إلى الرفيق الأعلى...»[٢٦].

---

(٢٤) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

(٢٥) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

(٢٦) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

بشر الحافي

«لا تكون كاملاً حتى يامنك عدوك، وكيف
يكون فيك خير وأنت لا يامنك صديقك»

من هو؟

هو بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبد الله الحافي، ذكرته «حلية الأولياء» قائلة: «ومنهم من حباه الحق بجزيل الفواتح، وحماه عن بديل الفوائح، أبو نصر بشر بن الحارث الحافي، المكتفي بكفاية الكافي، اكتفى فاشتفى..»[1].

كنيته ـ إذن ـ أبو نصر، أصله من مرو، سكن بغداد ومات فيها.

ولد سنة خمسين ومائة للهجرة[2].

خبر توبته

كان عيَّاراً صاحب عصبة في بدء أمره حسب قوله، حين سئل: ما كان أمرك؟

قال: هذا من فضل الله، وما أقول لكم كنت رجلاً عيَّاراً صاحب عصبة، فجزت يوماً فإذا أنا بقرطاس في الطريق فرفعته فإذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم، فمسحته وجعلته في جيبي، وكان عندي درهمان ما كنت أملك غيرهما، فذهبت إلى العطارين فاشتريت بهما غالية ومسحته في القرطاس فنمتُ تلك الليلة فرأيت في المنام كأن قائلاً يقول لي: يا بشر بن الحارث، رفعت اسمنا عن الطريق وطيبته لأطيبن اسمك

(١) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.
(٢) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

في الدنيا والآخرة، ثم كان ما كان»[٣].

سبب تسميته بالحافي

يروى أنه جاء إلى اسكافي يطلب منه شسعاً لإحدى نعليه، وكان قد انقطع، فقال له الاسكافي: «وما أكثر كلفتكم على الناس!» - يعني الصوفية - فألقى بشر بنعليه وأقسم بألا يلبس نعلاً بعد ذلك أبداً، فصار معروفاً بهذه التسمية، متفرداً بها، بين الصوفية.

وكان أسفل قدمي بشر قد اسودا من أثر التراب مما يمشي حافياً[٤].

وكان سند بشر الحافي في مسلكه قول للرسول: «من اغبرّت قدماه في سبيل الله حرمهما على النار»[٥].

المستغني

كانت فكرة الاستغناء تشكل جماع تفكيره الصوفي، وهي تعني الاستغناء بالله عن كل شيء مما عداه. فإيمانه بالله، هو مصدر وجوده، وقوة استمراره، وبه يجد سعادته الوحيدة المنشودة، ولقد اختار باستغنائه بالله وبإيمانه التام به وتوكله المطلق عليه واضح السبيل.

وقد جمع استغناءه عن الدنيا والمال في أبيات شعرٍ كان يقولها، مبيّناً غناه وسعادته في تصوفه:

قطع الليالي مع الأيام في خلق ... والنوم تحت رواق الهمّ والقلق

أحرى وأعذرني من أن يُقال غداً ... إني التمست الغنى من كف مختلق

قالوا رضيت بذا قلت القنوع عني ... ليس الغنى كثرة الأموال والورق

رضيت بالله في عمري وفي يسري ... فلست أسلك إلا واضح الطرق

وكما تميز الصوفية بعدم الانخداع بالدنيا، فإن بشراً الحافي كان يدعو إلى الاستغناء عن الدنيا، التي تدّخر للمرء (مهما منحته لذتها) ساعة الذبح.

ولذلك، فاليأس منها هو إمكانية تجاوزها.

---

(٣) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

(٤) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

(٥) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٧.

وقد يرى المتصوف البعد المأساوي في الفصل الأخير من علاقة الدنيا بالإنسان، فصل الموت، أو يرى البعد الحياتي المأساوي اليومي الماثل في عذابات الفقر والحرمان في ظل جور أهل الزمان من الأمراء والأغنياء والتجار الجشعين، الذين يجعلون الرزق الحلال أشد الصعوبات صعوبة.

فاعتياد النفس على اليأس يتناسب مع أوضاع الدنيا المأساوية، في حين يجلب الانخداع بها عذابات مضاعفة.

وقد دمج بشر الحافي هذا اليأس بجوهر تفكيره الصوفي الداعي إلى التفرغ للعبودية والطاعة في حضرة الله، فالغنى هو الاستغناء باليأس، كما قال بشر الحافي في أبيات الشعر هذه:

أقسم بالله لرضخ النوى وشرب ماء القُلُبِ المالحة
أعز للإنسان من حرصه ومن سؤال الأوجه الكالحة
فاستغن باليأس تكن ذا غناً مغتبطاً بالصفقةِ الرابحة
اليأس عزٌ والتقى سؤدد ورغبة النفس لها فاضحة
من كانت الدنيا به برةً فإنها يوماً له ذابحة

والاستغناء عن الناس هو عز المؤمن، على حد قول بشر الحافي: «عز المؤمن استغناؤه عن الناس، وشرفه القيام بالليل».

وتُعد رسالة بشر الحافي إلى علي بن خشرم، تلخيصاً وافياً لتقواه وزهده واستغنائه عن الدنيا وعن الناس، وعن الجاه والثروة، فهي نموذج للرسالة المشبعة بالحكمة الصوفية، وبالموعظة الجليلة التي تناسب تجربة المؤمن الصوفي الورع.

فهي خلاصة خبر حياة صوفية، وإنسانية معاً، ترتكز على محور الإيمان والتضرع لله، وعدم الابتلاء بالشهرة وبأغوار الدنيا التي قد تنسي النور الإلهي، وحين ينوّه بشر الحافي بفضيلة العزلة، فإنه يقرن ذلك بنوع المرحلة التي كان يعيش فيها، فهو يقول: «وأرى أن الفضل اليوم ما هو إلا في العزلة.. الخ»[٦].

---

(٦) ولأهمية هذه الرسالة في توضيح رؤية الصوفي ونهجه في الحياة نثبتها بالنص:
«إلى أبي الحسن علي بن خشرم: السلام عليك. فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد، فإني أسأل الله أن يتم ما بنا وبكم من نعمة وأن يرزقنا وإياكم الشكر على إحسانه، وأن يميتنا ويحيينا وإياكم على الإسلام، وأن يسلم لنا ولكم خلفاً من تلف، وعوضاً من كل رزية، أوصيك بتقوى الله يا علي ولزوم أمره والتمسك بكتابه، ثم اتباع آثار القوم الذين سبقونا بالإيمان =

العلم العمل

احتل العلم مكانة كبيرة لدى بشر الحافي جنباً إلى جنب مع ورعه ولا معنى للعلم من دون العمل به، وتحقيق الطاعات وأعمال البر والتقوى بوساطته.

قال عن العلم: «إذا لم يعمل به فتركه أفضل، والعلم هو العمل فإذا أطعت الله علّمك، وإذا عصيته لم يعلّمك، والعلم أداة الأنبياء إلى احتجابهم».

والعلم هو إمكانات الإنسان في التقوى والاتقاء من الشر والباطل.

= وسهلوا لنا السبل، فاجعلهم نصب عينيك، واكثر عرض حالاتهم عليك تأنس بهم في الخلاء، ويغنوك عن مشاهدة الملأ، فمثل حالهم كأنك تشاهدهم، فمجالسة أصحاب النبي ﷺ أوفق في مجالسة الموتى، ومن يرقب عنك زلتك وسقطتك إن قدر عليها فإن لم يقدر عليها جعل جليساً ان رآه عندك عيبك فرماك بما لم يره الله منك، واعلم علمك الله الخير وجعلك من أهله،أن أكثر عمرك فيما أرى قد انقضى، ومن يرضى حاله قد مضى، وأنت لاحق بهم، وأنت مطلوب ولا يعجز طالبك، وأنت أسير في يديه، وكل الخلق في كبريائه صغير، وكلهم إليه فقير، فلا يشغلنك كثرة من يحبك، وتضرع إليه تضرع ذليل إلى عزيز، وفقير إلى غني وأسير لا يجد ملجأ ولا مقراً يفر إليه عنا، وخائف مما قدمت يداه، غير واثق على ما يقدم ولا يقطع الرجاء، ولا يدع الدعاء ولا يأمن من الفتن والبلاء، فلعله ان رآك كذلك عطف عليك بفضله، وأمدك بمعونته، وبلغ بك ما تأمله من عفوه ورحمته فافزع إليه في نوائبك، واستعنه على ما ضعفت عنه قوتك فإنك إذا فعلت ذلك قربك بخضوعك له، ووجدته أسرع إليك من أبويك، وأقرب إليك من نفسك، وبالله التوفيق وإياك. اسأل خير المواهب لنا ولك، واعلم يا علي أنه من ابتلي بالشهرة ومعرفة الناس فمصيبته جليلة فجبرها لك بالخضوع والاستكانة والذل لعظمته، وكفانا وإياك فتنتها وشر عاقبتها، فإنه تولى ذلك من أوليائه ومن أراد توفيقه، وارجع إلى أقرب الأمرين بك، وإلى إرضاء ربك، ولا ترجعن بقلبك إلى محمدة أهل زمانك ولا ذمهم، فإن من كان يتقي ذلك منه قد مات، وإنارة إحياء القلوب من صالح أهل زمانك، وإنما أنت في محل موتى ومقابر أحياء ماتوا عن الآخرة، ودرست عن طرقها آثارهم، هؤلاء أهل زمانك، فتوار مما لا يستضاء فيها بنور الله، ولا يستعمل فيها كتابه إلا من عصم الله، ولا تبال من تركك منهم، ولا تأسى على فقدهم، واعلم أن حظك في بعدهم أوفر من حظك في قربهم، وحسبك الله فاتخذه أنيساً ففيه الخلف منهم، فاحذر أهل زمانك، وما العيش مع من يظن به في زمانك الخير، ولا مع من يسيء به الظن خير، وما ينبغي أن يكون طلعة: ابغض إلى عاقل تهمه نفسه من طلعة إنسان في زمانك لأنك منه على شرف فتنة إن جالسته، ولا تأمن البلاء إن جانبته، وللموت في العزلة خير من الحياة، وإن ظن رجل أنه ينجو من الشر يأمن خوف فتنة فلا نجاة له إن امكنتهم من نفسك آثموك، وإن جانبتهم أشركوك فاختر لنفسك واكره لهم ملابستهم، وأرى أن الفضل اليوم ما هو إلا في العزلة لأن السلامة فيها وكفى بالسلامة فضلاً، اجعل إذنك عما يؤثمك صماء وعينك عنه عمياء، احذر سوء الظن فقد حذرك الله تعالى ذلك وذلك قوله تعالى: ﴿إن بعض الظن إثم﴾ والسلام. عن «حلية الأولياء ـ جـ ٨» لأبي نعيم الأصبهاني.

وكان بشر يذكر ـ كثيراً ـ قول المسيح ـ عليه السلام ـ: «من علم وعمل وعلَّم فذلك الذي يدعى عظيماً في ملكوت السماء». وقد انتقد بشدة استخدام العلم لغرض الدنيا، وإرضاء الملوك، ونيل الجاه والثروة.

فطلب العلم إنَّما يدل على الهرب من الدنيا ليس على حبها. وتوجه باللوم الشديد لأولئك المشايخ الذين طلبوا العلم للدنيا فافتضحوا.

فقال: «لا ينبغي لأحدٍ أن يذكر شيئاً من الحديث في موضع حاجة يكون له من حوائج الدنيا يريد أن يتعرف به، ولا يذكر العلم في موضع ذكر الدنيا، وقد رأيت مشايخ طلبوا العلم للدنيا فافتضحوا، وآخرين طلبوه فوضعوه مواضعه وعملوا به وقاموا به فأولئك سلموا فنفعهم الله تعالى..».

إن دعوته إلى ربط العلم بعمل الخير وبالهدف الإنساني، وبتزكية النفس، وبناء المجتمع بناءً إسلامياً سليماً، هي الفكرة التي ثابر على المناداة بها، وبسببها شنَّ حملته على زمرة العلماء الذين يتعاركون ويتزاحمون حول المطامع الدنيوية الرخيصة.

قال بشر: «كان العلماء رضي الله عنهم موصوفين بثلاثة أشياء: صدق اللسان، وطيب المطعم، وكثرة الزهد في الدنيا. اليوم لا أعرف في هؤلاء أحداً فيه واحدة من هذه الخصال فكيف أعبأ بهم، أو أبش في وجوههم؟ وكيف يدّعي هؤلاء العلم وهم يتعايرون على الدنيا، ويتحاسدون عليها، ويجرحون أقرانهم عند الأمراء ويغتابونهم، كل ذلك خوفاً من أن يميلوا إلى غيرهم بسحتهم وحطامهم. يا علماء السوء! أنتم ورثة الأنبياء وإنما ورَّثوكم العلم فحملتموه وزغتم عن العمل به، وجعلتم علمكم حرفة تكسبون بها معاشكم أفلا تخافون أن تكونوا أول من تسعر به النار؟»[٧].

ولقد نعى على العصر ـ عصره ـ فقدانه الرجال العاملين بالمعروف والناهين عن المنكر، فطردت العملة الرديئة العملة الجيدة، إذا ما جاز استخدام العبارة تعبيراً عن أزمة العقل والعقلاء، وهيمنة الأشياء الزائفة. فكان يُسمع قائلاً:

ذهب الرجال المرتجى لفعالهم ... والمنكرون لكل أمرٍ منكر
وبقيتُ في خلفٍ يزيّن بعضهم ... بعضاً ليدفع مِعورٌ عن معورِ

(٧) الشعراني: «الطبقات الكبرى»، جـ ١.

وليس من عجب ـ بعد هذا ـ أن يقول: «شاطرٌ سخيٌ أحب إليَّ من قارئ لئيم»[٨].

وكان من طبيعة شروط الحياة ـ حينذاك ـ أنها تسمح بالاستغناء عن علماء السوء، وفقهاء الأمراء، وتجار العلم، ومحترفي الكلمة.

وفي معرض إدانته الظاهرة ككل، [أي ظاهرة توظيف العلم في خدمة الطبقات المستغلة] أصبح متشدداً في رواية الحديث ولذلك لم يُنقل عنه من الحديث إلا القليل.

وكان يلوم رواة الحديث المكثرين منه، ويقول «ادوا زكاة الحديث، فاستعملوا من كل مائتي حديث خمسة أحاديث»، فهو يدعو في ذلك إلى الغربلة والتدقيق لانتشال الصحيح (من الأحاديث)، كما أنه يدعو إلى تلاؤم رواية الحديث مع تطبيقه، فالعمل بالحديث الصحيح، هو المقياس، وليس الأمر أمر رواية.

إن زهده في رواية الحديث تعكس حذره من الالتباس والاختلاط، وإصراره على الدقة، والالتزام. مع أنه كان غنياً بالمعارف، قضى زمناً طويلاً في طلب العلم، من مصادره الرئيسة في مكة والكوفة والبصرة، وسمع من وكيع وعيسى بن يونس، وشريك بن عبد الله وأبي معاوية، وأبي بكر بن عياش، وحفص بن غياث واسماعيل بن عليه، وحماد بن زيد، ومالك بن أنس، وأبي يوسف القاضي، وابن المبارك، وهيثم، والمعافى بن عمران، والفضيل بن عياض، وأبي نعيم، الخ.

ولقد كان يكبح رغبة الحديث، حسب طبيعته في معاكسة هواه. قال رجل لبشر: لم لا تحدث؟ قال: أنا أشتهي أن أحدث، وإذا اشتهيت شيئاً تركته..»[٩].

كان بشر نموذجاً للحكيم العاقل، معترفاً به أتم عقلاً وأكثر رجحاناً من سواه.

قال ابراهيم الحربي «رأى رجالات الدنيا ولم ير مثل ثلاثة: أحمد بن حنبل وتعجز النساء أن تلد مثله وبشر بن الحارث وكان مملوء من قرنه إلى قدمه عقلاً وأبي عبيد القاسم بن سلام «وكان كجبل نفخ فيه علم» وقوله: «إن بغداد ما أخرجت أتم عقلاً ولا أحفظ لساناً من بشر بن الحارث، حيث كان كل شعره عقلاً..» و«لو قسم عقله على أهل بغداد لصاروا عقلاء، وما نقص من عقله شيء»[١٠].

---

(٨) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٩) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٧.

(١٠) المصدر نفسه.

وقد استغنى عن كتبه التي ألَّفها، لأن (الآخرة) أنسته كل ما هو ليس بسلاح الآخرة.

قال: «وإن لي كتباً كثيرة قد ذهبت، وأراها توطأ ويرمى بها فما آخذها وإني لأهم بدفنها وأنا حي صحيح..»[11].

وبوحي من مبادئه الإسلامية، كانت أفكاره تحث على العمل واكتساب الرزق الحلال، فكان يقول: انظر خبزك من أين هو ولا تعرض للنار.

وكان لديه توجيهات يدعو فيها إلى الاقتصاد في النفقة، قال يوصي أحد أصحابه: «عليكم بالرفق والاقتصاد في النفقة، فلأن تبيتوا جياعاً ولكم مال أحبُّ من أن تبيتوا شباعاً وليس لكم مال..».

ويبدو من ذلك أنه كان متأثراً ببعض أفكار القطب الصوفي سفيان الثوري، شأنه شأن معروف الكرخي، غير أنه يختلف عن معروف، في حضور ولائم الطعام وقبول الهدايا.

فمعروف الكرخي كان يقبل ما يهدى إليه من طيبات الطعام فيأكل منها، في حين يروى عن بشر بن الحارث أنه كان مدعواً، فوضع بين يديه طعام، فجهد أن يمد إليه يده فلم تمتد، ثم جهد فلم تمتد ثلاث مرات، فقال رجل ممن كان يعرفه: ان يده لا تمتد إلى طعام حرام أو فيه شبهة، ما كان أغنى صاحب هذه الدعوة أن يدعو هذا الرجل إلى بيته»[12].

قيل لمعروف الكرخي: «إن أخاك بشراً لا يأكل من هذا» فيقول: «أخي بشر قبضه الورع، وأنا بسطتني المعرفة» و«إنما أنا ضيف في دار مولاي، إذا أطعمني أكلت وإذا جوَّعني صبرت، ما لي والاعتراض والتخير»[13].

ويظهر من الروايات أنه كان يقف على أحوال السوق، مستفسراً عن أسعار الدقيق التي كان يهمه أمرها، لأن التلاعب بالأسعار هو شر انحراف عن الصراط الإسلامي العادل.

---

(١١) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٧.

(١٢) السراج الطوسي: «اللمع».

(١٣) د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد». وانظر: «التصوف الإسلامي»، جـ ٢، زكي مبارك.

جاء في الروايات أنه خرج إلى السوق «فما مرّ بواحد أو أكثر إلا رفع صوته، وقال السلام عليكم، ثم وقف على رجل دقاق فسأله عن سعر الدقيق بالأمس فقال: ناقص فابشر يا أبا نصر، فحمد الله وأخذ؟[١٤].

وقال يذكّر بالموت لاستبعاد همّ الغلاء: «إذا اهتممت لغلاء السعر فاذكر الموت فإنه يذهب عنك هَمَّ الغلاء».

ورع بشر

إن احتماءه بالاستغناء عن الدنيا، وزهده بها، هو تحقيق للإيمان القلبي الذي أظهر معانيه ومعالمه في سلوكه الورع. فتحقيق الإيمان حد تطابق الباطن والظاهر، إذ لا مجال للخدعة ولا للمخادعة، قال:

وليس من يروق لي دينه ... يغرني يا صاح تبريقه
من حقق الإيمان في قلبه ... يوشك أن يظهر تحقيقه

فالإيمان القلبي نبتة طاهرة في قلب طاهر، ثمرته سلوك طاهر، فكان بشر يرى في إصلاح السريرة أساساً وقاعدة، فقال: «أصلح سريرتك واعبده حيث شئت»[١٥].

وكان أوّل ما عمل للحفاظ على سلامة تلك المضغة (القلب) اخضاع النفس للمحاسبة، فهو يلجأ إلى معاندة ومعاكسة هوى النفس، إذلالاً لها، كي تكون بيد التوكل سائرةً في ركب الطاعة.

وقد اشتهر الحافي بالمعاكسة، فكان إذا حلّت به رغبة الكلام صمت، وإذا حلت به رغبة الصمت تكلم، على طريق تخفيف السيطرة الذاتية التي تمكنه من تطبيق برنامجه الانضباطي المرير.

قال: «إذا أعجبك الكلام فاصمت، وإذا أعجبك الصمت فتكلم»، وكان يدعو إلى اتباع التمارين الأولى في تحقيق الثقة بالذات لامتطاء صهوتها بإرادة الطاعة لله، ورفض كل شكل من أشكال المعصية، وفي مقدمة هذه التمارين عدم الاستسلام لانطباع الناس. فمعاكسة هذا الانطباع، مثل معاكسة رغبات الذات ليس دليلاً على المروق، بل دليل على الإيمان بالإرادة الحرة، ذلك الإيمان الذي لا يحتاج تزكية من أحد.

---

(١٤) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

(١٥) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

قال كلمةً ذات معنى كبير، قد تُعد جذراً من جذور (الملامتية)، حيث الاطمئنان إلى حقيقة النفس العميقة بدلالتها هي، لا بدلالة تصديق الناس لذلك، وإن إرباك انطباعات الناس، والسير ـ بصلابة ـ على طريق الاهتداء الداخلي العميق، هو خطوة في بدء طريق لا نهاية لخطواته.

قال: «إن استطعت أن تكون في موضع يحسبون أنك لص فافعل، وإن استطعت أن تزيد ولا تنقص»[١٦].

فالحرية مرهونة بإرادته الشخصية، وبقراره هو لا بإقرار الآخرين، فكان تعويل (الحافي) على الحرية، رفعاً للحجاب بين المخلوق والخالق، وهو [رفعٌ] لا يتحقق إلا برفع الحجاب بين النفس والنفس، ذلك الحجاب الذي هو ـ في حقيقته ـ مجموعة حجب فرضتها أحكام البيئة الاجتماعية، وتقاليدها الموروثة، وشروطها القاسية.

والحرية المقصودة، هي التخلي عن الإنسان المصنوع بالعودة إلى الإنسان المطبوع، بجوهره الإنساني الصحيح، قال بشر لتلميذه السري السقطي «إنَّ الله خلقك حراً، فكن كما خلقك، لا ترائي أهلك في الحضر، ولا رفقتك في السفر، اعمل لِلّه ودع الناس عنك»[١٧].

و«من أراد أن يذوق طعم الحرية، ويستريح من العبودية فليظهر السريرة بينه وبين الله تعالى»[١٨]. ورأى في كلمة الحق أشد الأعمال وأكبرها أهمية، على طريق تجسيد الحرية، وتأكيد عظمة المسعى العادل، والورع الأصيل.

قال: «أشد الأعمال ثلاثة: الجود في القلة، والورع في الخلوة، وكلمة الحق عند من يُخاف منه ويُرجى»[١٩].

ولقد كان له في محاربة الشهرة، رأي مقدام، فهو يرى في حب الشهرة ابتعاداً عن تقوى الله، فقال: «ما اتقى الله من أحب الشهرة». فالشهرة هي استمساك الرغبة بإطراء الناس والتصوف هو الاستيحاش من الناس.

قال الحافي: «من عامل الله بالصدق استوحش من الناس».

---

(١٦) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

(١٧) دائرة المعارف الإسلامية، مادة تصوف.

(١٨) القشيري: «الرسالة القشيرية..».

(١٩) المصدر نفسه.

وعلى هذا الهدى، كتم بشر الحافي حسناته، ودعا أصحابه إلى ذلك قائلاً لأحدهم: «اكتم حسناتك كما تكتم سيئاتك»، حتى يبرئ الحسنة من الغرضية الدنيوية، وتطلب الاطراء والمديح فعمله لله وحده، وليس يخفى على (الخالق) عمل المخلوق، حسنة كان أو سيئة.

إن بشراً الحافي اشتغل بتصفية قلبه، فصفا قلبه لله، طبقاً لتعريفه للصوفي، إذ قال: «الصوفي من صفا قلبه لله». وإذا ما كانت مرحلة من مراحل تصوفه تمثلت بمعاكسة رغبات النفس في الكلام والصمت، فإنه وصل إلى مرحلة ومقام الخوف من الكلام ومن الصمت معاً.

و«مقام الخوف لا يصير إليه الإنسان حتى يصبح من خوف ربه وكأنه قتل الناس جميعاً، وهو المقام الذي بلغ به أويس القرني المكانة العليا، وأويس القرني هو الذي أحبه الرسول ووصفه ولم يره»[٢٠].

وعن بلوغ بشر الحافي مقام الخوف، قيل: إن رجلاً سأله عن مسألة، فأطرق ملياً، ثم رفع رأسه، ثم أطرق ثم رفع رأسه قائلاً:

اللهم إنك تعلم أني أخاف أن أتكلم.

اللهم إنك تعلم أني أخاف أن أسكت.

اللهم إنك تعلم أني أخاف أن تأخذني بين السكوت والكلام»[٢١].

ولم يسمح بشر الحافي - في برنامجه الزهدي - باستطراد النفس وراء شهواتها، فقمع شهوة الحديث، وهي الشهوة التي ترافق أهل العلم والفقه والحديث، فكان يقول: «.. كانت نفسي تشتهي أن تحدِّث فامتنعتُ من أن أحدِّث ولم أعطها شهوتها..»[٢٢]. جاء ذلك رداً على من طلب منه التحدث حتى أصابه اليأس، فقال له: يا أبا نصر ما تقول لله غداً إذا لقيته وسألك لم لا تُحدِّث؟ كما قمع شهوة الأكل، فكان يذكر عنه قوله:

«إني لأشتهي الشواء منذ أربعين سنة، فما صفا لي درهمه»[٢٣].

---

(٢٠) د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد». عن «طه عبد الباقي سرور: شخصيات صوفية».

(٢١) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

(٢٢) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء» جـ ٨.

(٢٣) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

ورأى أن ما يقسّي القلب، كثرة الكلام وكثرة الأكل، فقال: خصلتان تقسيان القلب، كثرة الكلام وكثرة الأكل»[٢٤].

إن أساس زهد بشر الحافي ورعه، والورع هو مقام شريف ـ لدى السراج الطوسي ـ استناداً إلى قول الرسول: «ملاك دينكم الورع»[٢٥].

وقد أقرَّ له الخليفة المأمون بالورع، قال: لم يبق في هذه الكورة أحد يستحي منه غير هذا الشيخ بشر بن الحارث»[٢٦].

وشهد له بذلك أحمد بن حنبل، حينما سئل عن مسألة في الورع، فقال: أستغفر الله، لا يحل لي أن أتكلم في الورع، وأنا آكل من غلة بغداد. لو كان بشر بن الحارث لَصَلُحَ أن يجيبك عنه فإنه كان لا يأكل من غلة بغداد ولا من طعام السواد يصلح أن يتكلم في الورع»[٢٧].

وكان أحمد بن حنبل يغتبط لسماع [تقييم] بشر بن الحارث، حسب الرواية التي تذكر ما يلي:

قال بشر بن الحارث: أدخل أحمد بن حنبل الكبير فخرج ذهباً أحمر وآل عليه.

فبلغ ذلك أحمد، فقال: الحمد لله الذي أرضى بشراً بما صنعناه[٢٨]. ويروي محمد بن المثنى أنه سأل أحمد بن حنبل: ما تقول في هذا الرجل؟ فقال لي: أي الرجال؟ فقلت له: بشر. فقال لي: سألتني عن رابع سبعة من الابدال، أو عامر بن عبد قيس. ما مثله عندي إلا مثل رجل ركز رمحاً في الأرض، ثم قعد على السنان، فهل ترك لأحد موضعاً يقعد فيه؟[٢٩].

وكان أحمد بن حنبل يقول لأخت بشر [جاءت لتسأله في أمر]: «آه يا آل بشر، لأعدمتكم، لا أزال أسمع الورع الصافي من قبلكم»[٣٠].

---

(٢٤) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

(٢٥) السراج الطوسي: «اللمع».
وانظر إلى: د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد».

(٢٦) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٢٧) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

(٢٨) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٨.

(٢٩) المصدر نفسه «حلية الأولياء»، جـ ٢.

(٣٠) المصدر نفسه، جـ ٨.
هذا، ومن المعروف أن أخوات بشر الثلاث زاهدات عابدات ورعات، هن: مضغة ومخة، وزبدة.

من مأثوراته الحكمية

- «يأتي على الناس زمان لا تقر فيه عين حكيم، يأتي زمان يكون [الأمر] فيه للحمقى على الأكياس».
- «اعمل في ترك التصنع، ولا تعمل في التصنع. لا تكون كاملاً حتى يأمنك عدوك، وكيف يكون فيك خير، وأنت لا يأمنك صديقك؟».
- «الصبر الجميل هو الذي لا شكوى فيه إلى الناس».
- «لا تجد حلاوة العبادة، حتى تجعل بينك وبين الشهوات حائطاً من حديد».
- «الدعاء ترك الذنوب».
- «المتقلب في جوعه، كالمتشحط في دمه في سبيل الله، وثوابه الجنة».
- «هب أنك لا تخاف، ويحك ألا تشتاق؟!».

وفاته

قال يحيى بن أكثم: مات بشر بن الحارث يوم الأربعاء، لعشرٍ خلون من المحرم، سنة سبع وعشرين ومائتين[٣١] في بغداد وكان ذلك قبل استخلاف المعتصم بأيام، وشهده خلق كثير من أهل بغداد وأخرجت جنازته قبل صلاة الصبح، ولم يجعل في القبر إلا في الليل وكان نهاراً صائفاً وكان هذا شرف الدنيا قبل شرف الآخرة، يدلّ دلالة قاطعة على منزلة بشر وحب الناس وتقديرهم له[٣٢].

---

(٣١) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٣٢) ابن العماد الحنبلي: «شذرات الذهب»، جـ ٢.
وانظر ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

منصور بن عمار

«اتركْ نهمة الدنيا تسترحْ من الغمّ
واحفظْ لسانك تسترحْ من المعذرة»

من هو؟

هو منصور بن عمار، كنيته أبو السري من أهل «مرو» وأصله من قرية يقال لها «دندانقان»[1] وقيل من البصرة، سكن بغداد[2].

قال عنه صاحب «حلية الأولياء»: «منصور بن عمار رحمه الله تعالى كان لألاء الله واصفاً، وعلى بابه عاكفاً، يحوش العباد إليه ويلح في المسألة عليه»[3].

الواعظ

كان منصور بن عمار في قصصه وكلامه شيئاً عجباً، لم يقص على الناس مثله[4].

يتضح أنه كان فائق المقدرة في الوعظ والارشاد فكان صاحب مجالس عظيمة.

قيل عنه: «انه أحسن الناس كلاماً في الموعظة، وكان من حكماء المشايخ، بل كان إليه المنتهى في بلاغة الوعظ وترقيق القلوب وتحريك الهمم، وعظ ببغداد والشام ومصر، وبعد صيته واشتهر اسمه»[5].

---

(١) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».
(٢) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.
(٣) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٩.
(٤) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.
(٥) أبو عبد الله الذهبي: «ميزان الاعتدال»، انظر د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد».

يقال ان الليث بن سعد سمع وعظ منصور بن عمار فتأثر به وقال له: «كأنك فتتَّ عضواً من أعضائي»، أي أن مؤهلاته الفقهية والوعظية كانت واسعة، غنية بالعلم وبالمعرفة الأخلاقية، وبالارشاد، وكان إلقاؤه يشد الحاضرين إليه شداً كبيراً.

وكان سفيان بن عيينة يبكي إذا سمع عظته، قال منصور بن عمار لابنه سليم: «دخلت على سفيان بن عيينة فحدثني ووعظته، فلما أثارت الأحزان دموعه رفع رأسه إلى السماء فرددها في عينيه فأنشأت أقول: رحمك الله يا أبا محمد هلا أسبلتها إسبالاً، وتركتها تجري على خديك سجالاً؟ فقال لي: يا منصور، إن الدمعة إذا بقيت في الجفون كان أبقى للحزن في الجوف، لقد رأى سفيان أن يعمر قلبه بالأحزان، وأن يجعل أيام الحياة عليه أشجاناً، ولولا ذلك لاستراح إلى إسبال الدموع ومشاركة ما أرى من الجوع[٦].

يقول عنه ابن النديم: إن ما أخذ عن منصور فإنما جعله مجالس لم يسم ذلك كتباً، فمن ذلك:

مجلس في الجنين، مجلس الديباج، مجلس صفة الأبل، مجلس السبيل، مجلس في ذكر الموت، مجلس في حسن الظن بالله، مجلس في النيّة والدين، مجلس في الجالس على السحاب على أهل النار، مجلس في انظرونا، مجلس في الغمة، مجلس العرض على الله عز وجل، مجلس نتقتبس من نوركم في النار، مجلس التقمورية في الغزو، مجلس المسجى في ذكر الموت[٧].

تصوفه

ذكره أبو نعيم الأصبهاني في «حلية الأولياء» قبل ذي النون المصري، وذكره أبو عبد الرحمن السلمي في الطبقة الأولى، وترتيبه السابع عشر، وذكره ابن الجوزي في المصطفين من أهل بغداد، بعد «أبي هاشم الزاهد» و«أسود بن سالم». . لكن «بشراً الحافي» لم يكن راضياً عن سيرة منصور بن عمار الواعظ، وذلك لاحتمالين: الأول: أنه صاحب مجالس الوعظ والارشاد، وهي مجالس شهرة، كان يربأ بالصوفية أن ينساقوا فيها، فقد كان بشر الحافي رافضاً للشهرة، فهي بلاء ـ في نظره ـ. أما الاحتمال الثاني، فهو اعتراض بشر الحافي على التكسب بالعلم والفقه.

---

(٦) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٩.
(٧) ابن النديم: الفهرست.

ذكر الخطيب البغدادي: «قال شجاع بن مخلد «مرَّ بي بشر بن الحارث وأنا جالس في مجلس منصور بن عمار القصاص، وأنا في آخر الناس، فمر بشر مطرقاً، فنظر إلي ومضى وهو يقول: وأنت أيضاً يا أبا الفضل»[٨]؟!؟!

ومع ذلك فإن بشراً الحافي كان مقراً بفضله في الفقه، فكان لا يتورع عن التوجه إليه بالسؤال.

جاء في تاريخ بغداد: «كتب بشر الحافي إلى منصور بن عمار «اكتب إلي بما منّ الله علينا». فكتب إليه منصور: أما بعد يا أخي! فقد أصبح بنا من نعم الله ما لا نحصيه في كثرة ما نعصيه، ولقد بقيت متحيراً فيما بين هذين، لا أدري كيف أشكره، لجميل ما نشر أو قبيح ما ستر؟!...»[٩].

روحانية القلب

إن تصوف منصور بن عمار، يدور من الناحية الفكرية حول محور القلب، فالقلب روحاني، بشكل عام، ولا تحمي حقيقته الروحانية إلا المعرفة الروحانية، والسلوك الروحاني، وبدون ذلك فإن القلب يتعرض للفساد، بخروجه عن طبيعته.

ويعكس القلب مستويات: الإيمان، والمعرفة، ومقامات المؤمنين وأحوالهم، لأنه ـ وفقاً لآراء منصور ـ وعاء شفاف ينمّ عما يحتويه ـ فالحكمة الصوفية هي حكمة قلبية، استناداً إلى ما ذكره القرآن الكريم عن فقه القلوب ﴿ولهم قلوب لا يفقهون بها...﴾.

قال منصور بن عمار: «قلوب العباد كلها روحانية فإذا دخلها الشك والخبث امتنعت روحها».

وقال: «إن الحكمة تنطق في قلوب العارفين بلسان التصديق، وفي قلوب الزاهدين بلسان التفضيل، وفي قلوب العباد بلسان التوفيق، وفي قلوب المريدين بلسان التفكير، وفي قلوب العلماء بلسان التذكير»[١١].

---

(٨) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ١٣.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٩.

(١١) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٩.

وقال: «سبحان من جعل قلوب العارفين أوعية الذكر، وقلوب أهل الدنيا أوعية الطمع، وقلوب الزاهدين أوعية التوكل، وقلوب الفقراء أوعية القناعة، وقلوب المتوكلين أوعية الرضا»[١٢].

وتتردد فكرة مخالفة النفس، [وهي الفكرة الصوفية والروحانية الأثيرة]، لدى منصور، فنراه يقول: «سلامة النفس في مخالفاتها، وبلاؤها في متابعاتها»[١٣].

وإذا كان لا بد من رأي أخير في تصوف منصور بن عمار، يمكن القول انه مؤمن فقيه، عابدٌ، واعظٌ، صاحب مجلس أكثر مما هو صاحب خرقة، وذلك بناءً على المعلومات الواصلة عنه.

فلم تذكر الروايات والأخبار عنه غرابات الطريقة، ولا شطحها.

وقد كان منصور ـ في تصوفه ـ منسجماً مع النهج السائد للفقه، متمتعاً بعلاقات طيبة مع أمير المؤمنين، ومع رجالات العصر، ومدعوماً بالجمهرة الواسعة من الناس الذين يأمون مجالسه الوعظية.

روايته الحديث

كان يروي الحديث، ومما أسند له؛ أن النبي ﷺ قال: «تقول جهنم للمؤمن: يا مؤمن جز، فقد أطفأ نورك لهبي»، وإنه ﷺ قال لوائلة بن الأسقع بعد أن أسلم: «اغتسل بماء وسدر واحلق عنك شعر الكفر».

وثمة رواية تنسب إلى جابر بن عبد الله، وردت في حلية الأولياء تقول: «إنَّ فتى من الأنصار يقال له «ثعلبة بن عبد الرحمن» كان يحف برسول الله ﷺ، ويخدمه، ثم أنه مرّ بباب رجل من الأنصار، فاطّلع منه، فوجد امرأة الأنصاري تغتسل، فكرر النظر، فخاف أن ينزل الوحي على رسول الله، بما صنع، فخرج هارباً من المدينة استحياءً من رسول الله، حتى أتى جبالاً بين مكة والمدينة، فولجها، فسأل عنه رسول الله أربعين يوماً، وهي الأيام التي قالوا: «ودَّعه ربُّه وقلاه» فنزل جبريل عليه السلام، فقال: إن ربك يقرئك السلام، ويخبرك أن الهارب من أمتك بين هذه الجبال، يعوذ بي من ناري، فبعث رسول الله عمر بن الخطاب، وسلمان،

---

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

وقال: (انطلقا فأتياني بثعلبة بن عبد الرحمن)، فخرجا في أنقاب المدينة، فلقيهما راعٍ من رعاة المدينة، يُقال له ذُفافة، فقال له عمر يا ذفافة! هل لك علم بشاب بين هذه الجبال؟! فقال ذفافة: لعلك تريد الهارب من جهنم؟ فقال له عمر: ما علَّمَكَ أنه هارب من جهنم؟ قال: إنه إذا كان نصف الليل، خرج علينا من هذا الشعب واضعاً يده على أم رأسه، يبكي وينادي، يا ليتك قبضت روحي في الأرواح، وجسدي في الأجساد!

فعدّ عليه عمر فأخذه، فلما سمع حِسَّه، قال: الأمان، الأمان! متى الخلاص من النار؟! قال له: أنا عمر بن الخطاب. فقال له ثعلبة: أعلِمَ رسول الله ﷺ بذنبي؟ قال: لا علم لي، إلا أنه ذكرك بالأمس فينا، وأرسلني إليك. فقال: يا عمر لا تدخلني عليه إلا وهو يصلي، أو بلال يقول: قد قامت الصلاة. قال: افعل. قال: كلما أتى به عمر المدينة، وافى به المسجد ورسول الله ﷺ يصلي فلما سمع قراءة رسول الله خرَّ مغشياً عليه؛ فدخل عمر وسلمان في الصلاة وهو صريع، فلما سلم رسول الله، قال: (يا عمر! ويا سلمان! ما فعل ثعلبة بن عبد الرحمن؟ قالا: هو ذا يا رسول الله، فأتاه رسول الله ﷺ فحركه ونبهه؛ ثم قال: (ما الذي غيَّبَك عني؟!) قال: ذنبي! قال: (أفلا أعلمك آية تمحو الذنوب والخطايا؟!) قال: بلى يا رسول الله! قال: قل اللهم ﴿آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾[(١٤)].

قال: إن ذنبي أعظم من ذاك! قال رسول الله ﷺ: (بل كلامُ الله تعالى أعظم!) وأمره بالانصراف إلى منزله، فانصرف، ومرض ثلاثة أيام، وأتى سلمان رسول الله ﷺ فقال: إنَّ ثعلبة مرض لما به [فقال رسول الله: (قوموا بنا إليه)] فدخل رسول الله، فأخذ برأسه، فوضعه في حجره، فأزال رأسه عن حجر رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: (لِمَ أزلتَ رأسَكَ عن حجري؟!)، قال: لأنه ملآن بالذنوب، فقال له رسول الله: (ما تجد؟) قال: أجد مثل دبيب النمل بين جلدي وعظمي، قال: (فما تشتهي؟) قال: مغفرة ربي! قال: فنزل جبريل عليه السلام على رسول الله، فقال: (يا أخي إنَّ ربّي يقرأ عليك السلام ويقول: لو لقيني عبدي بقراب الأرض خطيئة، للقيته بقرابها مغفرة!)، قال: فأعلمه رسول الله ذلك، فصاح صيحة فمات، فقام رسول الله [فغسَّله وكفَّنه، وصلّى عليه، ثم احتُمل إلى قبره، فأقبل رسول الله] يمشي

---

(١٤) سورة البقرة: الآية ٢٠١.

على أطراف أنامله [قالوا: يا رسول الله! رأيناك تمشي على أطراف أناملك؟!] قال: (لم أستطع أن أضع رجلي على الأرض، من كثرةٍ من شيَّعهُ من الملائكة)[١٥].

له مناقشات مهمة في مسألة (خلق القرآن) التي كانت محور الجدل ـ حينذاك ـ بين الفرق والمذاهب الإسلامية المتعددة وكذلك في مسألة (العرشية والاستواء)، وغير ذلك من الأمور والقضايا الكلامية والفقهية، وكان منطقه منطق التوحيد والحرص على الوحدة الإسلامية وعدم الانحياز إلى طرفٍ معين دون سواه.

كراماته

تروى لمنصور بن عمار كرامات، ذكر القليل منها الخطيب البغدادي، فقيل إنَّ المصريين استسقوا به مرة، فصار بينهم صاحب مكانة، يعتز به العلماء والفقهاء، فكان أن أقطعه الليث بن سعد خمسة عشر فداناً، وكذلك أقطعه لهيعة خمسة فدادين[١٦].

ويذكر القشيري عنه أنه كان مستجاب الدعوة، راوياً خبر الغلام الذي أرسل سيده بيده أربعة دراهم لشراء فاكهة، فمر الغلام بمنصور بن عمار وهو يسأل لفقير شيئاً مقابل أربع دعوات فأعطاه الغلام الدراهم، واستجاب الله لدعاء منصور، حيث اعْتِقَ الغلام وأصبح حراً ودفع له سيده أربعة آلاف درهم، وتاب سيده وأقلع عن شرب الخمر، وغفر الله للغلام ولمنصور وللرجل الشرِّيب ولندمائه[١٧].

وكما يحظى الصالحون العابدون بعون إلهي فيما يمدّهم به من كرامات، فإنهم يحظون بالرؤيا الصالحة والصحيحة، التي قد تنبئ بحقائق تحصل فيما بعد، فهم قد يستبقون الأحداث، والأمور والأشياء برؤاهم المباشرة أو الرمزية.

يُروى عن منصور أنه قال: رأيت كأني دنوت من جحر، فخرج علي عشر نحلات فلدغنني، فقصصتها على أبي المثنى المعبر البصري، فقال: الجد ما تقول، أعطني شيئاً، قال: إن صدقت رؤياك تصلك امرأة بعشرة آلاف، لكل نحلة ألف. قال منصور: فقلت لأبي المثنى: من أين قلت هذا؟ قال: لأنه ليس شيء من الخلق

---

(١٥) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ٩.
وانظر أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».
(١٦) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ١٣.
(١٧) القشيري: «الرسالة القشيرية» ـ باب الرجاء.

ينتفع ببطنه من ولد آدم إلا النساء، فإنهم ولدوا الصديقين والأنبياء، والطير ليس شيء ينتفع ببطنه إلا النحلة، فلما كان من الغد وجهت إليَّ زبيدة عشرة آلاف درهم[18]. فالرؤيا في الواقع هي نوع من أنواع الكرامات[19].

وفاته

توفي منصور بن عمار سنة ٢٢٥هـ[20]، دُفِنَ في بغداد، وقبره بباب حرب، وعليه لوح منقوش فيه اسمه، وإلى جانبه قبر ابنه سليم.

---

(١٨) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ١٣.

(١٩) د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد».

(٢٠) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

الحارث بن أسد المحاسبي

الجهبذ في مدرسة بغداد الصوفية

«خيار هذه الأمة الذين لا تشغلهم آخرتهم
عن دنياهم، ولا دنياهم عن آخرتهم»

من هو؟

هو المشاهد المراقبي والمساعد المصاحبي أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي[١] المولود في البصرة.

لم تذكر الكتب القديمة تاريخ ولادته بالضبط، بيد أن الملابسات ترشد إلى أنه ولد ـ على التقريب ـ في العقد السابع من القرن الثاني الهجري[٢].

وكان مولده في مغرب خلافة المهدي، وهو من أوائل الخلفاء العباسيين، وكان قد بلغ من العمر خمس سنوات، عندما تولى الخلافة هارون الرشيد[٣].

وهو عربي أصيل[٤] ـ من أسرةٍ مثقفة ـ أصيلة. يروى أن أباه (أسد العنزي) كان قدرياً، بينما كانت أمه عدوةً للقدرية[٥].

و«نحن لا نعرف الشيء الكثير عن وقائع حياته الأولى إلاّ خروجه من البصرة إلى بغداد في صغره، وربما كانت تلك رحلته الأولى، وقد خرج فيها مع أهله جميعاً».

---

(١) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء».
(٢) د. عبد الحليم محمود: أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) حسين القوتلي: في تقديم وتحقيق نصوص (العقل وفهم القرآن).

عاشت أسرته في بحبوحةٍ من العيش، وقيل إنَّ أباه ترك له ـ بعد وفاته ـ مبلغاً كبيراً يبلغ السبعين ألف درهم (حسب رواية القشيري)[٦]، أو ثلاثين ألف دينار (حسب رواية الكلاباذي)[٧]، لكنه لم يأخذ شيئاً من هذا المبلغ الكبير.

وكان سبب ذلك اختلافه العقائدي مع فكر أبيه، وزهده في ثروته.

ويذكر تلميذه محمد بن مسروق أن أباه «خلف له ضياعاً وعقاراً فلم يأخذ منها شيئاً»[٨]، وذلك بدوافع الورع والخشية، لأن الرواية صحت عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يتوارث أهل ملتين شيئاً».

أصبحت بغداد موطن نشأته، وتعلمه، ولم يغادرها إلا حين زار الكوفة مضطراً، في بداية خلافة المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ).

أما عن شؤونه العائلية، فربما «كان الرجل قد تزوج في [هذه] الفترة الهادئة نسبياً من فترات حياته، لأننا نعلم أن كل من ترجموا له يقولون انه (أبو عبد الله)، وإن كنا لا نعرف شيئاً عن أولاده»[٩].

ورغم الصراعات المريرة التي خاض بعضاً منها، ووجدَ نفسه في قلب شبكة أسبابها العميقة، فإنه ظل متعلقاً ببغداد، منشدّاً إليها، انشداداً روحياً وقلبياً وطيداً.

ولم يكن يثير شجنه شيءٌ مثل الغربة، مما يكشف عن سر تعلقه بمدينة العلم والمآثر، بغداد الخالدة.

يقول أبو عثمان:

«أنشد قوّال، بين يدي حارثٍ المحاسبي، هذه الأبيات:

أنا في الغربة أبكي ... ما بكت عينُ غريبِ
لم أكن يومَ خروجي ... من بلادي بِمُصيبِ
عجباً لي ولتركي ... وطناً فيه حبيبي!

فقام يتواجد ويبكي، حتى رحمه كل من حضره»[١٠].

(٦) القشيري: «الرسالة القشيرية».
(٧) الكلاباذي: «التعرف لمذهب أهل التصوف».
(٨) القشيري: «الرسالة القشيرية».
(٩) حسين القوتلي، المصدر آنف الذكر.
(١٠) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

قوة شخصيته

كان المحاسبي قوي الشخصية، صاحب إرادة واعية، يروى [عن الجنيد] أن المحاسبي كان يقول له: «كم تقول عزلتي وأنسي؟ لو أن نصف الخلق تقربوا مني، ما وجدت بهم أنساً، ولو أن نصف الخلق الآخر، نأى عني ما استوحشت لبعدهم»، وكان في ذلك يرد على عبارة الجنيد: «عزلتي أنسي». إنَّ هذه القصة ترشدنا إلى قوة شخصية الإمام المحاسبي. والواقع أن الظروف والأحوال الثقافية التي أحاطت بالمحاسبي، وموقف المحاسبي منها، وحديث تلاميذه عنه ـ وإن كان نادراً ـ كل ذلك يرشد إلى أنه كان صاحب شخصية إيجابيَّة قويَّة[11].

وكان المحاسبي لا يخشى «الطرقات والآفات...» حينما كانت الطرقات غير مأمونة، فيأخذ الجنيد معه ذاهباً إلى الصحراء، لمزاولة تدريس تلميذه النابغ، الجنيد، ولاستخلاص الأفكار الأساسية لمؤلفاته، من خلال الحوار الدائر بين الأستاذ وتلميذه، وبالطريقة السقراطية واليونانية العريقة في إغناء الجدل الفلسفي.

زهده

كان المحاسبي معروفاً بزهده، وقال الجنيد عنه:

«مات حارث المحاسبي وإنه لمحتاج إلى دانق فضة..»[12].

وقد عُرف عنه أنه كان شديد الحساب لنفسه، غير مكترثٍ للمال.

لماذا سمي بالمحاسبي؟

يروي (القشيري) عنه أنه كان لا يأكل من طعام فيه شبهة، فكان إذا مدَّ يده إلى طعام فيه شبهة ضرب على رأس أصبعه عرق فيعلم أنه غير حلال[13].

وقال الجنيد:

«كان الحارث كثير الضرّ، فاجتاز بي يوماً وأنا جالس على بابنا، فرأيت على وجهه زيادة الضرّ من الجوع، فقلت له: يا عم لو دخلت إلينا، فنلتَ من شيء عندنا. وعمدتُ إلى بيت عمي كان أوسع من بيتنا، لا يخلو من أطعمة فاخرة لا

---

(١١) د. عبد الحليم محمود: «أستاذ السائرين» المصدر نفسه.

(١٢) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(١٣) القشيري: «الرسالة القشيرية».

يكون مثلها في بيتنا سريعاً. فجئت بأنواع كثيرة من الطعام، فوضعته بين يديه، فمدَّ يده فأخذ لقمته فرفعها إلى فيه فرأيتُه يلوكها ولا يزدردُها. ثم وثب فخرج وما كلّمني.

فلما كان الغد لقيتُه فقلت: يا عمّ سَرْرتَني، ثم نغّصتَ عليّ، فقال: يا بني أما الفاقة فكانت شديدة وقد اجتهدت في أن أنال من الطعام الذي قدمته إليّ، ولكن بيني وبين الله علامة إذا لم يكن الطعام مرضياً ارتفع إلى أنفي منه [زفوره] فلم تقبله نفسي، فقد رميت بتلك اللقمة في دهليزكم وخرجت(١٤).

فسمّي ـ لأجل ذلك ـ بالمحاسبي، لكثرة محاسبته نفسه، أو «لأنه كان له حصى يعدها ويحسبها وقت الذكر»(١٥).

(نشأته العلمية):

الجذر:

انطلقت مسيرته الثقافية، من بداياتٍ علمية وثقافية، مشهودة، من البيت، ومن البيئة الثقافية التي اشتهرت بها البصرة حينذاك.

فهو من أسرةٍ مثقفة، امتدت إليها مسارات الجدل المحتدم، فكان الخلاف بين الأب والأم، ناجماً عن اختلاف المعتقد، مما يُدلل على شيوع الثقافة، والجدل، والحوار، وخصوبة الأفكار، وقوة انتشارها.

وكان الحارث قد استلهم بداياته الثقافية، من خلال المناخ الثقافي الشائع، والذي كانت البصرة بيئته الكبرى، في زمن «الحسن البصري» وتلامذته، فمن البصرة خرجت المعتزلة، وفي البصرة كانت بيئات كثيرة من المحدثين والفقهاء تشكل حلقات للدراسة ورواية الأحاديث(١٦).

ويبدو أن الحارث تمكن من تأسيس وعيه على قاعدة الإيمان الشخصي، والثقة بالنفس، فكان ذا رأي قوي، لا يُبالي ـ من أجله ـ بالاختلاف مع أيٍ كان.

فكان اختلافه مع أبيه، وتعاطفه مع أمه [في مسائل الصراع بين القدرية والجبرية، ومدارس الرأي المختلفة] تعبيراً مبكراً عن استقلاليته الشخصية في الوعي،

---

(١٤) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

(١٥) المناوي: «الكواكب الدرية» جـ ١، عن المصدر: حسين القوتلي.

(١٦) حسين القوتلي: المصدر المذكور.

وفي اتخاذ الموقف.

جاء في «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي، أن أحدهم رأى أبا عبد الله الحارث ابن أسد المحاسبي بباب الطاق [في بغداد] في وسط الطريق متعلقاً بأبيه والناس قد اجتمعوا عليه وهو يقول له: طلّق أمي، فإنك على دين وهي على غيره»[١٧]، بمعنى أن أولياته الثقافية (البصرية)، كانت مواد التأسيس لخلفيته الثقافية الكبيرة، التي وجدت في بغداد الأجواء الفكرية الغنية والمثيرة لتنشيطها وتصعيدها.

إن انتقاله من البيئة البصرية، بيئة الثقافة والورع إلى بغداد مركز المدارس الفكرية ولولبها الناشط كان بداية حياةٍ فكرية جديدة زاخرة بجميع ضروب الجدل في الفلسفة، والفقه، والحديث، وعلم الكلام، والتصوف، فإذا ما كانت ولادته الجسدية وبدء نشأته في البصرة، فإن ولادته الحقيقية، كشخصية تاريخية مميزة تـمَّتْ في بغداد، إثر تلك الانتقالة التي ادخرها له القدر.

أساتذته البارزون

إنَّ أساتذته البارزين في الحديث هم: هشيم، وشريح بن يونس، ويزيد بن هارون، وأبو النضر، وحجاج، وسنيد بن داود. ويروى أنه تتلمذ على «الشافعي» (١٥٠ ـ ٢٠٤) في رحلته الثانية إلى بغداد (١٩٥هـ)[١٨] وأخذ علوم اللغة والقرآن عن علمها الأول في ذلك العصر، أبي عبيد القاسم بن سلام، صاحب الكتابين المشهورين (غريب الحديث) و(الأموال) ويُعد يزيد بن هارون أكبر أساتذته.

وقد روى عن أعلام كبار في الفقه واللغة والحديث.

مارس المحاسبي التدريس زهاء ربع قرن أو أكثر[١٩]، مما يؤكد على أنه كان صاحب دعوة، وصاحب مذهب نظري متكامل، فهو ـ تبعاً لهذا الفهم ـ أكبر من صاحب مدرسة تقليدية، ذلك لأنَّ كتبه، وأفكاره، وكيفية تحاوره، واسترساله في التثقيف بآرائه تشير إلى أنه جنَّد نفسه لرسالة إنسانية كبيرة.

---

(١٧) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.
وأبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(١٨) حسين القوتلي، المصدر نفسه، عن البغدادي «أصول الدين» ويذكر أن ابن الصلاح شكك في صحبة المحاسبي للشافعي (تهذيب التهذيب) جـ ٢.

(١٩) حسين القوتلي: المصدر نفسه.

المؤلف

وهو يُعد من كبار المؤلفين، الذين تتسم مؤلفاتهم بالبسط والتبويب، وتحديد الأفكار المركزية، والعناية بأسلوب العرض بهدف تحقيق أفضل توعية بها.

يقول «السبكي» إنَّ مؤلفات المحاسبي تبلغ مئتي مصنف في الزهد والسلوك والتصوف وأصول الدين..

ويجمع ابن النديم والخطيب وابن العماد وابن حجر وابن خلدون على قيمة مؤلفاته ومكانتها البالغة في ميدان الفكر.

ويقول د. عفيفي عنه: «إنه أعظم مؤلف صوفي في القرن الثالث الهجري»[٢٠].

ويقدم د. عبد الحليم محمود كشفاً بالكتب التي [وصَلَنا منها][٢١]، فيذكر:

١ ـ كتاب الرعاية لحقوق الله والقيام بها.

٢ ـ كتاب الوصايا.

٣ ـ كتاب أدب النفوس.

٤ ـ كتاب المكاسب والورع والشبهات.

٥ ـ كتاب ماهية العقل ومعناه.

٦ ـ كتاب المسائل في أعمال القلوب والجوارح.

٧ ـ كتاب التوهم.

٨ ـ كتاب المسائل في الزهد (مخطوط، طبع حديثاً)[٢٢].

٩ ـ كتاب بدء من أناب إلى الله تعالى (مخطوط)[٢٣].

١٠ ـ فصل من كتاب العظمة (مخطوط)[٢٤].

١١ ـ مختصر كتاب فهم الصلاح (مخطوط)[٢٥].

---

(٢٠) د. عفيفي: «التصوف: الثورة الروحية».

(٢١) د. عبد الحليم محمود: «أستاذ السائرين».

(٢٢) مخطوط جار الله بمكتبة استامبول، المصدر نفسه.

(٢٣) مخطوط جارالله بمكتبة استامبول، المصدر نفسه.

(٢٤) مخطوط جارالله بمكتبة استامبول، المصدر نفسه.

(٢٥) مخطوط جارالله بمكتبة استامبول، المصدر نفسه.

١٢ ـ كتاب في المراقبة (مخطوط)[٢٦].

١٣ ـ كتاب إحكام التوبة (مخطوط)[٢٧].

١٤ ـ كتاب المسترشد (مخطوط)[٢٨].

١٥ ـ كتاب العلم (مخطوط)[٢٩].

١٦ ـ كتاب الصبر والرضا (مخطوط)[٣٠].

١٧ ـ المعرفة.

١٨ ـ رسالة في التصوف.

ويذكر د. عبد الحليم المؤلفات المفقودة، فيقول:

«هناك كتب للمحاسبي لم يتبق منها شيء يذكر مثل «كتاب التنبيه» الذي تحتفظ مكتبة استانبول بربع ورقة مخطوطة منه.

أما الكتب التالية فهي مفقودة بأكملها: «كتاب أخلاق الحكيم» الذي ذكره المحاسبي في «المسائل في أعمال القلوب والجوارح» و«كتاب الدماء» والوارد ذكره في كتاب «الأنساب» للسمعاني، و«كتاب التفكر والاعتبار» المشار إليه في (الفهرست) لابن النديم[٣١].

دوافع التأليف

إن العقل الكبير للحارث المحاسبي تجلى في مؤلفاتٍ فكرية وفقهية وصوفية جمّة.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنَّ قضية التأليف ـ عنده ـ كانت قضيته الرئيسة، وهذا يعني أنه كان مؤلفاً من طرازٍ أول.

ومن أجل التوصل إلى فهم العلاقة بين العمق الفكري للمتصوف الكبير المحاسبي، وبين مؤلفاته، لا بُدَّ من إدراك الحقيقة الأساسية، وهي حقيقة كونه ذا

---

(٢٦) مخطوط القاهرة ت ١ س ٣، المصدر نفسه، ويسمى أيضاً «شرح المعرفة».
(٢٧) مخطوط القاهرة ت ١ س ٣، المصدر نفسه.
(٢٨) مخطوط القاهرة ت ١ س ٢، تم طبعه حديثاً ـ المصدر نفسه.
(٢٩) مخطوط مكتبة ميلانو ام ٤٦٠، المصدر نفسه.
(٣٠) مخطوط بالمكتبة الشرقية بمدينة بانيكيبور رقم ١٠٥.
(٣١) د. عبد الحليم محمود، المصدر نفسه.

رسالة، ويتمتع بمسؤوليةٍ عالية. فالكتابة ـ التأليف ـ لديه نوعٌ من أنواع أهم الواجبات وأكثرها حساسيةً.

ومثلما نذر حياته للتصوف، والعبادة، في إطار التوجه الإلهي الصبور، يمكن أن نرى أنه نذر نفسه للكتابة في إطار المهمة المذكورة.

ووفقاً لذلك، وانطلاقاً من دواعي الرسالة، والشعور العالي بالمسؤولية، فإنه يضع نفسه ـ كما تكشف عن ذلك كتاباته ـ في الضفّة المقابلة للمتصوفين الموسومين بحب الخلوة، والانفراد، والشطح الذاتي.

بمعنى أنه كان يقيم وزناً كبيراً للمغزى الاجتماعي للمسؤولية، فهو يلقي بنفسه في تيار الحركة الثقافية ـ الاجتماعية بكل أبعادها الأساسية.

وحينما اختار العزلة، ومغادرة بغداد، كان ذلك بحكم الاضطرار القاهر.

يتبين ـ بجلاء ـ أن المحاسبي وهو يؤلف كتبه، كان يخوض كفاحاً فكرياً دؤوباً، موجّهاً، ومنتظماً، وكان يهمه إيصال حقيقته الصوفية إلى جمهرة الناس الواعين، مثلما يوصلها إلى أصحابه ومريديه.

ومن المعلوم أن بعض المتصوفة، لا يكتب، ولكنه ـ في السكر ـ قد يقول شعراً قصيراً، أو حكماً ومواعظ محدودة، كما أن بعضهم الآخر قد يدوّن بعض أحاديثه، وأفكاره، غير أن فئة ثالثة تحرص على ممارسة الكتابة والتأليف بكلّ عناية، وبلا شك أن الحارث المحاسبي يقف في مقدمة هذه الفئة.

وهو، [بسبب ذكائه الشديد] كان يجعل من كتاباته استجابةً وافرة للحاجات الثقافية لمريديه، وأنصاره، ولجمهرة المثقفين ومحبّي الاطلاع على الأفكار.

فمنهج الحارث منهج فريد في التأليف «فهو لا يكتب إلا ما كان في النفس حاجة إليه، فهو لا يلتمس مناسبات القول التماساً، وإنما كان يتفحص النفوس ليعلم ما تتطلب وما ينقصها من المعارف وما يُشكلُ عليها فهمه من الحق فيدوّنه كتاباً.

ونهجه هذا نهج تجريبي كبير الجدوى على المجتمع، جم الفائدة يعفي من الثرثرة بكثير لا حاجة لنا به من فنون الكلام، واللغو بالقول»[٣٢].

---

(٣٢) عبد القادر عطا: «مقدمة المسائل للحارث». انظر: حسين القوتلي، المصدر المذكور سلفاً.

لقد كان الحارث وهو يتصدى لحل مشكلات الأفكار، ويبدي آراءه بمواجهة الآراء المتعارضة الأخرى، على وعي شديد بروح عصره، فكان يستوعب تيارات الفكر والمذاهب السائدة، ويقدم على عرضها بأمانة كي يتوصل إلى مناقشتها والرد عليها بموضوعية. وكثيراً ما كان عرضه الأمين لمختلف المذاهب والأفكار يُسببُ له بعض المتاعب من قبل المتزمتين الذين يريدون الحجب التام لآراء خصومهم عن النظر والاطلاع.

إن مؤلفاته تقدم صورة موضوعية أمينة عن المدارس والمذاهب الفكرية المتصارعة، وموقفه منها، مما يوفّر للتاريخ إمكانية التوثيق الفكري النزيه.

و«لأمانة الحارث في نقل أفكار عصره نستطيع أن نقول وبغير تردد ان الموضوعات التي كتب فيها الحارث هي الموضوعات التي كانت شغل العلماء الشاغل في النصف الأول من القرن الثالث»(٣٣)، وهي من الجانب الذاتي تعكس النمو الفكري له، والتحولات الجوهرية. في حياته الثقافية، وفي سلوكه، بما عُرِف عنه من ارتباط لا ينفصم بين فكره ونشاطه وحياته الاجتماعية والخاصة.

منهجه وأسلوبه في التأليف

كان الحارث يستوحي أفكاره من الأسئلة التي يطرحها عليه مريدوه الأذكياء الذين كانوا لا يحملون ـ فقط ـ بأمانة روح عصرهم، بل كانوا ـ أيضاً ـ قد اختاروا موقعهم الإيماني الخاص بهم.

فهم ليسوا مجرد مريدين أفراد، بل هم تعبير عن الظاهرة الثقافية العامة، نظراً إلى أن دائرتهم الصوفية كانت قطباً أساسياً في المنازعات الفكرية، وفي وسم مشاغل العصر الثقافية بميسمها.

وكان الجنيد تلميذه المبرّز مزدحم الذهن بالتساؤلات، فكان المحاسبي يدعوه إلى إطلاق سراح الأسئلة كي يجيب عليها في كتب مركزة.

جاء في (حلية الأولياء)، أنَّ الجنيد قال: «كان الحارث المحاسبي يجيء إلى منزلنا فيقول: أخرج معي نصحر، فأقول له: تخرجُني من عزلتي وأمني على نفسي إلى الطرقات والآفات ورؤية الشهوات؟ فيقول: أخرج معي ولا خوف عليك،

---

(٣٣) حسين القوتلي: المصدر آنف الذكر.

فأخرج معه، فكان الطريق فارغاً من كل شيء، لا نرى شيئاً نكرهه، فإذا حصلت معه في المكان الذي يجلس فيه قال لي: سلني، فأقول له: ما عندي سؤال أسألك، فيقول لي: سلني عما يقع في نفسك، فتنهال عليّ السؤالات، فأسأله عنها، فيجيبني عليها للوقت، ثم يمضي إلى منزله فيعملها كتباً»[٣٤].

ولأن كتبه اهتمت ـ أصلاً ـ بالإجابة على الأسئلة المهمة، فقد كانت مركزة، ودقيقة، متجنبة للإفاضة الزائدة «ولأن المحاسبي يكره اللغو والفضول والتشدق بالكلام، ولأن الجواب ينبغي أن يكون على قدر السؤال، كانت أكثر مؤلفاته مختصرة، يقع الواحد منها في بضع عشرة ورقة تفي بالمراد وتفهم المريد ما يريد له أن يفهمه[٣٥].

ويلخص د. عبد الحليم محمود منهج الحارث المحاسبي، بإثبات الملاحظات الآتية:

ـ إن المحاسبي في عرضه للقضية يذكر مختلف الآراء..

ـ لا يقطع في المسألة بغير يقين، فإذا ما ثبت لديه الرأي لا يتردد في الحسم.

ـ يربط القضية الخاصة محل المناقشة بقضية أخرى أكثر شمولاً ولا تقبل الجدل، [وهي هنا حبط عمل المرائي][٣٦].

ـ إذا رأى في تفسير معين للحديث ما يُخالف السنة عامة، ويناقض ما جاء بكتاب الله عمد إلى شرحه، من دون إخلال بقواعد التفسير، بحيث يتفق والمبادىء المأخوذ بها.

ـ يهتم اهتماماً واضحاً بالإسناد.

هذه الدقة في التفكير، وهذا الإخلاص في العرض، يبينان لنا مدى تعلق المحاسبي بالسنّة، وتطبيقه لها في غير انحراف أو إعراض[٣٧].

وبما أن الأسلوب يعكس الطبيعة الفكرية للشخصية، فإن التحول الكبير الذي طرأ على المحاسبي، كان يعني حدوث تطور في الأسلوب أيضاً.

---

(٣٤) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(٣٥) حسين القوتلي، المصدر المذكور.

(٣٦) ورد ذلك في مناسبة استخلاص النقاط المذكورة من نص في «الرعاية».

(٣٧) د. عبد الحليم محمود: «أستاذ السائرين».

ولمعرفة التحول الانعطافي في حياة المحاسبي، نستعيد قوله: «مضت عليّ ثلاثون سنة لم أسمع فيها شيئاً إلا من رأسي، ثم دارت علي ثلاثون أخرى لم أسمع فيها شيئاً إلا من الله»(٣٨).

وكما يبدو فإن أسلوب المرحلة الأولى كان أسلوب العصر: الذي بدأه عبد الحميد، ثم جاء ابن المقفع فتابع الطريق، فسهل بن هارون، فالجاحظ الذي تسنم عرش البيان في القرن الثالث الهجري(٣٩).

وقد كان المحاسبي شديد التأثر بسهل بن هارون والجاحظ في نزعته الحسّيَّة في كتاب «التوهم» الذي ينتمي إلى مرحلة فكرية مبكرة نوعاً ما، فهو كما يبدو متأثراً به أيضاً وبمتكلمي المعتزلة الآخرين، وبابن المقفع في أسلوبه الفكري في مرحلته الوسطى التي ألف فيها كتابي «العقل» و«فهم القرآن».

وقد بدت كتبه الأولى كـ «الوصايا» و«آداب النفوس» مهملة في تأليفها وترتيب فصولها وتخيّر ألفاظها..»(٤٠).

وحين استقرت الشخصية الفكرية للمحاسبي على دعائمها المستقلة، أصبح أسلوبه أكثر دقةً واستقراراً. ويجمل حسين القوتلي الخصائص الأسلوبية للمحاسبي بما يأتي:

١ ـ الحرص على إشعار القارئ دائماً بأن الكتاب ندوة علمية حول موضوع أو مواضيع معينة يتداولها أستاذ وتلميذ، يسأل الثاني فيجيب الأول، لكنه قد ينسى نفسه فيستطرد أحياناً دونما انتباه إلى إيهامنا بأن السائل ما زال يستمع إلى الجواب. وربما كان هذا الإيهام حقيقة، وكانت كتبه كلها خلاصات للدروس التي كان يلقيها على طلابه ومريديه في فترة تدريسه لهم والتي استمرت طويلاً حتى حال بينه وبين متابعتها [التعصب السائد](٤١).

٢ ـ ترديد الخصيصة الأسلوبية اللفظية: (العقل عن الله) و(الفهم عن الله) و(عقل عن ربه) و(فهم عن ربه).. ولا يشك أن ذلك أثر من آثار نزعته الكلامية التي بدت

(٣٨) انظر: حسين القوتلي: المصدر نفسه.
(٣٩) حسين القوتلي: المصدر نفسه.
(٤٠) المصدر نفسه.
(٤١) حسين القوتلي: المصدر نفسه.

بوضوح في كتابيه «العقل» و«فهم القرآن»[٤٢]، وهو يحرص دائماً على ترصيع كلامه بالاقتباس من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين وخصوصاً الحسن ومجاهد وابن منبه والثوري وغيرهم[٤٣].

٣ ـ ضرب الأمثال لمزيد من الوضوح وتقريب المعنى إلى الإفهام[٤٤].

٤ ـ التركيز على الفروق اللغوية بين الألفاظ وانعكاسها على المعاني النفسية الدقيقة، وكان من أوائل من استعاروا لغة العشاق للتعبير عن هواجسهم النفسية، وقلقهم في الوصول إلى الكمال[٤٥].

٥ ـ الميل إلى المنطق والتحليل والتحسين والتقسيم والتوليد[٤٦] كما في قوله: «أساس العبادة الورع، وأساس الورع التقوى، وأساس التقوى محاسبة النفس، وأساس محاسبة النفس الخوف والرجاء، وهما يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد، وفهم الوعد يرجع إلى تذكر الجزاء، وتذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار»[٤٧]. وقوله: «لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان عقله وجوهر العقل التوفيق، وكل زاهد زهده على قدر معرفته، ومعرفته على قدر عقله، وعقله على قدر قوة إيمانه»[٤٨].

وقد أثمرت التجربة الروحية للمحاسبي في إنتاج أسلوب ذاتي مستقل بشكل ظاهر تبدو شخصية المحاسبي من خلاله واضحة مطمئنة في غير هدر ولا إسراف، كما يبدو فيه مالكاً لناصية الموضوع قابضاً على زمامه، وأسلوبه الأخير، أسلوب فريد تحرّر من عنعنة المحدثين الطويلة، وأقوال الفقهاء واصطلاحاتهم التي لا تنتهي، ولجاجة المتكلمين وغرابة حججهم، وبقيت فيه تلك الصُبّابة الحلوة من الإخلاص والحماس الواثق مع الحرص على التجديد في كل ما يكتبه[٤٩].

(٤٢) المصدر نفسه.
(٤٣) المصدر نفسه.
(٤٤) المصدر نفسه.
(٤٥) المصدر نفسه.
(٤٦) حسين القوتلي، المصدر نفسه.
(٤٧) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(٤٨) المصدر نفسه.
(٤٩) المصدر نفسه.

الرواة عنه

يُعد الجنيد، وابن مسروق، وابن ميمون الخواص [وهم تلاميذه] رواة كتبه الأخيرة بخاصة، وقد تأثر به الغزالي كثيراً، وخاصة في كتابه «المنقذ من الضلال» الذي أخذ الكثير من تأثيرات المحاسبي ومن كتابه «الوصايا» بالدرجة الأولى.

الأزمة الروحية للمحاسبي

المدخل:

شخّص المحاسبي وقته قائلاً: «إني تدبرت أحوالنا في دهرنا هذا فأطلتُ فيه التفكير، فرأيت زماناً مستصعباً قد تبدلت فيه شرائع الإيمان، وانتقضت فيه عرى الإسلام، وتغيرت فيه معالم الدين، واندرست فيه الحدود، وذهب الحق وباد أهله، وعلا الباطل وكثر أتباعه، ورأيت فتناً متراكمة يحار فيها اللبيب، ورأيت هوىً غالباً وعدواً مستكلباً، وأنفساً والهة عن التفكير محجوبة قد جللها الرياء، فعميت عن الآخرة، فالضمائر والأحوال في دهرنا بخلاف أحوال السلف وضمائرهم»(٥٠).

إن هذا التشخيص النقدي ينعي فيه المحاسبي بغداد الأولى التي كانت قائمة على أركان العلم والتقوى، وذلك بعد تفشي شرب الخمرة، وممارسة الدعارة، وشيوع الترف، وانتشار المباذل، وخاصة منذ أيام المهدي، والفترات التي أعقبت خلافته، فكانت بطانة الخلفاء من المغنين والمنشدين والشعراء المداحين والمتكسبين، ومن عشاق اللذة، فكان البذخ نقيض الزهد، والفساد نقيض الورع، مما أوقع المحاسبي في اغترابٍ كبير.

ولم تكن الثروات الهائلة التي تتدفق على خزائن بغداد تُنفق لتشجيع العلم والفكر بالدرجة الأولى، بل كانت تسهم في إحداث انقلاب داخلي في حياة المدينة، أصبحت بفعله مدينة الترف، والإسراف، وامتياح اللذائذ. وكان الخلفاء على رأس المسرفين الذين استهوتهم أجواء المجون واللهو.

ونشأت في تركيبة المجتمع السياسية قوى جديدة متنفذة، من بينها الجواري والقيان وشعراء السلطة المأجورون، حتى مات هارون الرشيد فاستحكم الصراع بين

---

(٥٠) الحارث المحاسبي: «الوصايا».

الأمين والمأمون، فكانت بغداد مسرحاً للفتن والملاحم الدامية، التي انتهت بمقتل الأمين.

وفي إطار الصراعات بين الأخوين، كانت هناك صراعات مذهبية مريرة بين الجبريين والقدريين، وبين الإيمان والعقل.

وفي الواقع كانت تلك الصراعات المذهبية وجهاً عنيفاً من وجوه التناقضات السياسية الحادة، فنجم عنها استقطاب عامة الناس ورجال الدولة والمجتمع في كتل متحاربة، وكان العداء بين المعتزلة والحنابلة يقفُ في مقدمة الصراعات المذهبية.

كما استعانت رموز السلطة في صراعاتها بالطائفية البغيضة، فتحولت بغداد إلى مدينة ملتهبة بالفوضى والمعارك، وعلى الرغم من غنى الأفكار في التيارات المذهبية المتصارعة، فإن ظروف الصراع السياسي والمذهبي المحتدم، كانت تجعل من الأفكار جحيماً، غذته جميع الأطراف الفكرية المتنازعة.

وكانت للحارث أفكاره الخاصة بمناوأة بعض الأطروحات التي قدمتها الطوائف الفكرية المختلفة.

والظاهر أن الاعتدال في التصوف، وفي السياسة، كان السمة الغالبة في منهج وسلوك المحاسبي، ورغم موقفه الفكري الواضح، فإنه كان يكره الخصومات، ولا تتجاوز صراعاته حدود الأفكار التي يطرحها.

وكان ـ عموماً ـ يدين التطرف، سواء أكان في العقل (لدى المعتزلة) أم في الزهد (لدى بعض المتصوفة)، وعلى الصعيد السياسي كان البعض يوجه انتقاده إلى اعتدال المحاسبي وحذره، بالادعاء بأن ذلك خدم ـ بالنتيجة ـ الفكر النقيض.

بداية أزمته الروحية

من الناحية الموضوعية تكون الأزمة الروحية للمحاسبي قد بدأت في (١٩٥هـ ـ ٢٠٠هـ) وهي الفترة التي تعاظمت فيها قلاقل السلطة بين الأمين والمأمون[٥١]، وإن كان البعض يرى أن أصل أزمته الروحية يرجع إلى الماضي حين بدأ خلافه مع والده حول رأيه في القدر[٥٢].

---

(٥١) حسين القوتلي: المصدر نفسه.

(٥٢) المصدر نفسه.

من المؤكد أن الأزمة السياسية والاضطرابات المذهبية والطائفية المريرة، وغلبة ظواهر الترف والجاه والمجون على الورع والتقوى والإيمان، قد فجّرت في أعماقه الأزمة الروحية.

لقد كانت روح المحاسبي مُتلهفة للفكر، فكانت تجيش بالتساؤلات الفكرية التي تخرجه من دائرة التقليد والاتباع المذهبي (للمعتزلة أو لخصومهم على حدّ سواء)، فكان يتجه إلى تشكيل نفسه تشكيلاً مستقلاً متميزاً، في نطاق العلم والشريعة.

ولقد لخّص كتاب (الوصايا) الأزمة الروحية التي قادت المحاسبي إلى التصوف، فهو يرى أنه ما زال بعيداً عن الحقيقة التي كانت تشغل جُلَّ اهتمامه، بل خشي أن يموت قبل أن يدرك غايته، قال في (الوصايا): «فعظمت مصيبتي بفقد الأدلاّء الأتقياء، وخشيت بغتة الموت أن تفاجئني على اضطراب من عمري، لاختلاف الأمة، فانكمشت في طلب عالم لم أجد لي من معرفته بداً، ولم أقصّر في الاحتياط ولا في النصح، فقيض لي الرؤوف بعباده قوماً وجدت فيهم دلائل التقوى، وأعلام الورع، وإيثار الآخرة على الدنيا»[٥٣] إن أولئك القوم هم المتصوفة.

وقد أداروا ظهورهم للفتن، واعتزلوا الحياة، وفرَّ قسمٌ منهم إلى الصحراء، وسواء أكان ذلك نوعاً من الهروب من مقتضيات الزهد، فإنه كان ـ بلا شك ـ رفضاً للطغيان، ولدوره في تأجيج الصراعات، وبعث الفتن.

ومن الثابت أن ازدهار بغداد بالتصوف، كان جزءاً من ظاهرة كبيرة، هي ظاهرة العلم والإيمان، فكانت مدرسة بغداد قد احتضنت التصوف البصري، والتصوف (المديني) ـ نسبة إلى المدينة ـ بما تضمنه ذلك من ابداعات في الفكر (المعتزلي، من البصرة) وفي الحديث (من المدينة)، فكان متصوفة بغداد مثالاً للجمع بين العلم والتصوف، والعقل والإيمان، والفكر والسلوك. فوجدت نفس الحارث الملهوفة إلى التصوف، البيئة الفكرية والتربوية التي تلائمه، وهي البيئة الصوفية.

مذهبه الصوفي

ولكنه في انخراطه في صفوف المتصوفة، كان طرازاً متميزاً، فلقد اكتسب من المعتزلة الطاقة العقلية، رغم معارضته لهم، كما اكتسب من الفقهاء في عصره إمكاناتهم في الحديث، وفي الفتوى، واستطاع هضم وتمثل الأفكار الايجابية التي

---

(٥٣) الحارث المحاسبي: «الوصايا».

تلاءمت مع اختياره الفكري، في بوتقة النظرة الصوفية الجديدة التي جعلت منه واحداً من خمسة من الذين جمعوا التصوف والفقه معاً:

الجنيد وابن عطاء وعمرو المكي ورويم.

وتتويجاً لمسيرته الفكرية الشخصية المتطورة أصبح لديه مذهب فلسفي أخلاقي محدد المعالم.

قال «ماسينيون» عن تصوفه:

«في تعاليمه امتزج لأول مرة وبقدرة نادرة وبخشوع كلي، واحترام للتقاليد الخاصة، البحث المستمر عن الكمال الخلقي الداخلي والاهتمام الجاد بالتعاريف الفلسفية الدقيقة»[٥٤].

وكشأنه في اعتداله السياسي، كان معتدلاً في زهده وكان للعقل عنده دور كبير في تحقيق الاعتدال المذكور والمزاوجة بين الشريعة والحقيقة، وبين النشاط الاجتماعي وشروط الورع الشرعي، وبين الظاهر والباطن. وهذا ما حدا بـ «ماسينيون» إلى القول بأن المحاسبي قد تتلمذ على يد معلّمين مختلفَين دون أن يتبع واحداً منهما وذلك لأن المحاسبي قطع مسافة طويلة حتى وصل إلى التصوف، فهو «لم يولد صوفياً» بل تصوف على مراحل: ميل إلى التصوف، فنزعة صوفية تقوى شيئاً فشيئاً، ثم الوصول إلى قمم التصوف بعد سنين طويلة[٥٥].

إن طول المسافة التي اقتطعها حتى تحقق وصوله ـ في معراجه الصوفي ـ إلى القمة الصوفية، ناتج فيما يبدو، عن ذلك الصراع الداخلي الذي خاضه المحاسبي ضد معتزلية العقل والمنطق.

إن كبح الهيمنة المعتزلية، خلق اعتدالاً مناسباً [يقرّب] فيه العقل من القلب، وكما كان خفض الهيمنة ضرورياً للصعود في المعراج الروحي، كانت ركائز النزعة العقلية الراسخة لدى الحارث المحاسبي قد أبعدته عن الشطح، فظل شخصية محافظةً على وقار المتصوف الفقيه، لا المتصوف الذي تغلب عليه جذبات (السكر) و(الصحو) والشطحات المألوفة للمتصوفة.

---

(٥٤) انظر، حسين القوتلي، المصدر المشار إليه.

(٥٥) .د. عبد الحليم محمود: «أستاذ السائرين».

وقد تحلى الحارث بالزهد الذي كان الأرضية الحقيقية لطبيعة الصوفية فصحح باطنه بالمراقبة والاخلاص، وزيّن ظاهره بالمجاهدة واتباع السنّة، امتثالاً للقول القرآني الجليل:

﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا﴾.

فكانت المراقبة والمجاهدة المحركين الأساسيين لزهده الصادق.

سئل عن الزهد في الدنيا، فقال: «هو عندي العزوف عن الدنيا ولذّاتها وشهواتها، فتنصرف النفس ويتعزز الهم، وانصراف النفس ميلها إلى ما دعا الله إليها بنسيان ما وقع به من طباعها، واعتزاز الهم الانقطاع إلى خدمة المولى يضن بنفسه عن خدمة الدنيا مستحيياً من الله أن يراه خادماً لغيره، فانقطع إلى خدمة سيده، وتعزز بملك ربه، فترحل الدنيا عن قلبه، ويعلم أن في خدمة الله شغلاً عن خدمة غيره، فيلبسه الله رداء عمله ويعتقه من عبوديتها، واعتز أن يكون خادماً للدنيا لعزة العزيز الذي أعزه بالاعتزاز عنها، فصار غنياً من غير مال، وعزيزاً من غير عشيرة، ودرّت ينابيع الحكمة من قلبه، ونفذت بصيرته، وسمت همته، ووصل بالوهم إلى منتهى أُمنيته، فترقّى وارتفع ووصل إلى روح الفرح من هموم الأطماع، وعذاب الحرص»[٥٦].

وعن تفاوت الناس في الزهد ربط المحاسبي ذلك بالعقل وبالقلب معاً، توكيداً لوحدة مفهومه العقلي ـ القلبي، فقال: بأن ذلك «على قدر صحة العقول، وطهارة القلوب، فأفضلهم أعقلهم، وأعقلهم أفهمهم عند الله، وأحسنهم قبولاً عند الله أسرعهم إلى ما دعا الله عز وجل، وأسرعهم إلى ما دعا الله عز وجل أزهدهم في الدنيا، وأزهدهم في الدنيا فأرغبهم في الآخرة، فبهذا تفاوتوا في العقول، فكل زاهد زهده على قدر معرفته ومعرفته على قدر عقله..»[٥٧].

وتستثير العلاقة بين العلم والزهد والمعرفة شروط الصوفية المحاسبية، فـ «العلم يورث المخافة، والزهد يورث الراحة، والمعرفة تورث الإنابة»[٥٨].

---

(٥٦) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) المصدر نفسه.

محاسبة النفس

إن الفكرة المحورية التي تدور حولها أفكار الحارث المحاسبي هي محاسبة النفس، فهو يقول:

«حاسب نفسك في كل خطوة وراقب الله في كل نَفَس واستعمل لله عقلك بترك التدبير واستعن بالله على صروف المقادير»[٥٩].

وهي محاسبة قائمة على (العقل) لا على الوساوس، واضطرابات النفس وتوهماتها.

فالمحاسبي يُعطي العقل مكانته بوصفه جوهر الإنسان قائلاً: «لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان عقله، وجوهر عقله توفيق الله».

وكان المحاسبي شديد الاهتمام بالاستشهاد بالحديث النبوي عن قيمة العقل، ونصه: «لا يقبل الله صلاة عبد ولا صومه ولا حجه ولا عمرته ولا صدقته ولا جهاده، ولا شيئاً مما يقول من أنواع البر إذا لم يكن يعقل، وبلغنا أن الله عز وجل لمّا خلق العقل قال له: اقعد فقعد، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: انظر، فنظر، ثم قال له: تكلم، فتكلم، ثم قال له: انصت، فأنصت، ثم قال له: إسمع، فسمع، ثم قال له: إفهم، ففهم، ثم قال له: وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وقدرتي على خلقي، ماخلقت خلقاً هو أكرم عليّ ولا أحب إليّ منك، ولا أفضل عندي منك منزلة، لأني بك أُعرف، وبك أُعبد وبك أُحمد، وبك أعطي، وبك أعاقب، ولك الثواب»[٦٠].

وكما تحال المعرفة الحدسية، والفراسات، إلى حركات القلوب، أو إلى ما يسمى المعرفة القلبية، لدى المتصوفة، فإن الحارث يرى أن «العمل بحركات القلوب، في مطالعات الغيوب، أشرف من العمل بحركات الجوارح»[٦١].

وهو بذلك يتحدث عن أسرار المعرفة القلبية، وما يُتاح لصاحبها من كشوف معرفية ونبوءات.

---

(٥٩) الحارث المحاسبي: «رسالة المسترشدين».

(٦٠) الحارث المحاسبي: «الوصايا».

(٦١) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

وتؤشر وظيفة العقل موقعاً أمامياً في محاسبة النفس، وترافق هذه الوظيفة مقامات التصوف كافة، حتى تبلغ مقام الرضا.

جاء في حلية الأولياء: «سئل الحارث بن أسد، بم تُحاسب النفس؟ قال: بقيام العقل على حراسة جناية النفس، فيتفقد زيادتها من نقصانها، فقيل له: وممَ تتولد المحاسبة؟ قال: من مخاوف النقص وشين البخس والرغبة في زيادة الأرباح، والمحاسبة تورث الزيادة في البصيرة، والكيس في الفطنة والسرعة إلى إثبات الحجة واتساع المعرفة، وكل ذلك على قدر لزوم القلب للتفتيش.

فقيل له: من أين تخلف العقول والقلوب عن محاسبة النفوس؟ قال: من طريق غلبة الهوى والشهوة لأن الهوى والشهوة يغلبان العقل والعلم والبيان.

وسئل: ممَ يتولد الصدق؟ قال: من المعرفة بأن الله يسمع ويرى، وخوف السؤال عن مثاقيل الذر من إرسال اللفظ وخلف الوعد، وتأخير الضمان، فالمعرفة أصل للصدق، والصدق أصل لسائر أعمال البر، فعلى قدر قوة المعرفة والصدق يزداد العبد في سائر أعمال البر.

وسئل عن الشكر ما هو؟ قال: علم المرء بأن النعمة من الله وحده وأن لا نعمة على خلق من أهل السموات والأرض إلا وبدائعها من الله، فشَكر الله عن نفسه وعن غيره، فهذا غاية الشكر.

وسُئل عن الصبر، قال: هو المقام على ما يرضي الله تبارك وتعالى بترك الجزع وحبس النفس في مواضع العبودية مع نفي الجزع.

فقيل له: ما التصبُّر؟ قال: حمل النفس على المكاره، وتجرع المرارات، وتحمل المؤن، واحتمال المكابدات لتمحيص الجنايات، وقبول التوبة لأن مطلب المتصبر تمحيص الجنايات رجاء الثواب، ومطلب الصابر بلوغ ذرى الغايات، والمتصبر يجد كثيراً عن الآلام، والصابر سقط عنه عظيم المكابدات لأن مطلبه العمل على الطيبة والسماحة لعلمه بأن الله ناظر إليه في صبره، وأنه يُعينه وأن صبره لما يرضي مولاه عنه فاحتمل المؤمن، وفيه يقول الحكيم:

رضيت وقد أرضى إذا كان مسخطي ... من الأمر ما فيه رضى من له الأمرُ
وأشجيتُ أيامي بصبر حلون لي ... عواقبه والصبرُ مثل اسمه صبرُ

وقيل: فكيف السبيل إلى مقام الرضا؟

قال: علم القلب بأن المولى عدل في قضائه غير متهم، وأن اختيار الله له خيرٌ من اختياره لنفسه، فحينئذ أبصرت العقول وأيقنت القلوب، وعلمت النفوس، وشهدت لها الحلوم أن الله أجرى بمشيئته ما علم أنه خير لعبده في اختياره ومحبته، وعلمت القلوب أن العدل من واحد ليس كمثله شيء فخرست الجوارح عن الاعتراض على من علمت أنه عدل في قضائه غير متهم في حكمه، فسُرَّ القلب من قضائه»[٦٢].

ويحدد الحارث المحاسبي المحاسبة (والموازنة) في أربعة مواطن، كما ذكر ذلك عنه الجنيد:

«فيما بين الإيمان والكفر، وفيما بين الصدق والكذب، وبين التوحيد والشِرك، و[بين الاخلاص والرياء]». لطبيعته الصوفية.

الورع ومعنى المحاسبة

وقد جعل المحاسبي (المحاسبة) سبيلاً إلى نيل الورع، «سئل: ما الورع؟ قال: المجانبة لكل ما كره الله عز وجل، من مقال، أو فعل بقلب أو جارحة، والحذر من تضييع ما فرض الله عز وجل عليه، في قلب أو جارحة.

قلت: وبماذا يُنال؟ قال: بالمحاسبة. قلت: وما المحاسبة؟ قال: التثبت في جميع الأحوال قبل الفعل، والترك من العقد بالضمير، أو الفعل بالجارحة، حتى يتبين له ما يترك وما يفعل. فإن تبين له ما كره الله عز وجل جانبه، بعقد قلبه، وكف جوارحه عما كره عز وجل، ومنع نفسه من الإمساك عن ترك الفرائض وسارع إلى أدائها».

وقد وضع حدوداً للعلاقة بين (الورع) و(الواجب) لا يمكن تخطّيها، إقراراً منه بالتزام السُنّة، وهو في ذلك يكشف ـ طبيعياً ـ عن اختلافه مع رهط المتصوفة الذين أطلقوا الورع إلى ما وراء حدود الواجبات، ولم يلزموا أنفسهم ـ أحياناً ـ ببعض الطاعات.

قال الحارث المحاسبي: «لا ينبغي أن يطلب العبد الورع بتضييع الواجب»[٦٣].

---

(٦٢) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(٦٣) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

رأيه بالنفس

إن المحاسبي يعرض آراءه التحليلية والنقدية للنفس في كتابه «الرعاية» بصورة أخص، مع أن هذه الآراء منتشرة في كتبه الأخرى.

وهو يرى أن النفس عنصر الشر الداخلي، الذي يجب محاسبته باستمرار.

وفي تسليطه الأضواء على عالم النفس، أصبح المحاسبي مثل عالم النفس المتخصص في دراسة أحوالها، ومن جانب آخر، وبسبب ذلك كان المحاسبي عالم أخلاق، كما سنرى.

ولقد أعطاه «ماسينيون» أرجحية في مضمار علم النفس التجريبي على (المكي - في قوت القلوب) و(الغزالي - في احياء علوم الدين)، قائلاً عنهما:

«... ولكن أياً منهما لم يصل إلى ما وصل إليه المحاسبي في تسلسل أحوال النفوس وفي منهج علم النفس التجريبي»[٦٤].

وقد أتاحت له معرفته الواسعة بالنفس واستبطاناتها، امتلاك وعي نقدي أصيل للأعمال الفكرية والمذهبية المنتشرة في عصره. على أساس وحدة العلاقة بين النفس والعمل الفكري، وتأثيرات أحوال النفس على مواهب الإنسان وإبداعاته، ومن خلال فهمه العميق للنفس تمكن من تكوين بصيرة نقدية واعية، ذات منهج منتظم.

واستطاع المحاسبي، عبر فهمه لدور النفس، في اختيار طريق الهداية، أو طريق الشر، استلهام العناصر المكوّنة لمبادئه الأخلاقية، فأصبح بجدارة المتصوف المنشئ لأخلاقيات إسلامية منهجية، على أتمّ الوضوح.

فهو كما قال «هلموت ريتر» منشئ مبادئ التحكم الأخلاقي المنظم في الذات في إطار التقوى الإسلامية»[٦٥].

وتوضح مبادئ السلوك التي سار عليها المحاسبي، والتي تكشف عن تشدده في مراقبة نفسه ومحاسبتها، عن واقعية مبادئه الأخلاقية رغم تمتعها وازديانها بالسمات المثالية العالية.

لقد وضع مبادئ، في موضع التطبيق الحي، وبذلك أخرج الأخلاقيات من عالمها التجريدي إلى عالمها الحسي، التطبيقي.

---

(٦٤) د. عبد الحليم محمود: «أستاذ السائرين»، عن: لويس ماسينيون.

(٦٥) هلموت ريتر: «الإسلام»، جـ ١، انظر: د. عبد الحليم محمود: «أستاذ السائرين».

فالأخلاق، لديه، هي علاج لاستئصال الشر من النفس، وبذلك، كان د. عبد الحليم محمود، دقيقاً جداً في قوله عن المحاسبي: «انه أول من أنشأ ونظم ما يمكن أن نطلق عليه: «علاج النفس»، أو «العلاج النفساني للشر»، وانه الأستاذ في هذا المجال.. ومعرفته العميقة لأسباب وآثار ووسائل علاج الرذائل التي تنتهي إلى ارتكاب الذنوب قد تدعونا إلى الظن بأن المحاسبي في شبابه صارع مثلها وتغلب عليها، ولما بلغ في العمر والتقوى تحدث عنها، عن تجربة وإدراك شخصي للعوامل النفسية كيف تثور وكيف يمكن للإنسان أن يتغلب عليها بعون الله دون أن يقع فيها.

ولكن شيئاً من هذا لم يثبت لدينا، ولو أن الأمر كان هكذا لانتهز أعداؤه هذه الفرصة المؤاتية للتهجم عليه، ولكنهم لم يفعلوا، ولم يجدوا إلى النيل منه في سيرته وأخلاقه سبيلاً..»[٦٦].

إن للمحاسبي - إذن - نظرية في الأخلاق، و«لو أردنا - تيسيراً على القارئ - أن نصنف نظرية المحاسبي بين النظريات الأخلاقية الكبرى لأتينا بها تحت عنوان: «نظرية النجاة».

استناده في نظريته الأخلاقية إلى حديث عن الرسول

استند المحاسبي في مبادئه وأفكاره الأخلاقية إلى قول الرسول محمد ﷺ: «أثقل ما يوضع في الميزان حسن الخلق»[٦٧].

وقد وازن الحارث المحاسبي بين حاجات النفس ورغباتها المشروعة في إطار التوافق بين الدنيا و(الآخرة)، ذلك التوافق الذي لا يدع مجالاً للتطرف في الزهد دونما حساب لنصيب الإنسان من الحياة الدنيا، كما لا يدع مجالاً للغرق في الشهوات الدنيوية دونما وعي بنعيم الحياة الأخرى الذي أفاض القرآن في ذكره.

إن الموازنة بين العقل والقلب.. بين الباطن والظاهر.. بين القول والفعل، بين الخاص والعام، في سياق صوفية عقلانية وعقلانية صوفية تميز بها الحارث، تهتدي بحديثه عن خيار الأمة، وما هي سماتهم.

---

(٦٦) د. عبد الحليم محمود: المصدر نفسه.

(٦٧) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

قال: «خيار هذه الأمة الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم، ولا دنياهم عن آخرتهم»[٦٨].

وثمة حدود ومواصفات للحلال والحرام، تدعو إلى الالتزام بها، في الأخذ بما هو حلال، وترك ما هو حرام، انطلاقاً من قول النبي ﷺ «الحلال بيّن والحرام بيّن وبين ذلك أمور مشتبهات»، وتدعو إلى نبذ الشبهات، لقوله ﷺ: «من ترك الشبهات استبرأ لذمته وبيته وعرضه، ومن واقعَ الشبهات فكأنما واقعَ الحرام».

إن صياغة المبادئ الأخلاقية من خلال محاسبة النفس، ابتداء من حساب السريرة، قبل حساب الظاهر، هي من أساسيات الفكر الصوفي للمحاسبي، ومن هذه المبادئ اشتق الحارث خصائص الأخلاق الحسنة، التي دعا إليها، قائلاً: «حسنُ الخلق احتمال الأذى، وقلة الغضب، وبسط الوجه، وطيبُ الكلام». وبوحدة المبادئ والصفات (صفات الخلق الحسن) تكونت منظومة أخلاقية هي علامة الصالحين الأخيار، وهي عماد البناء الأخلاقي للمجتمع.

وفاته

مات ببغداد سنة ثلاث وأربعين ومائتين للهجرة[٦٩]. ويروى عنه أنه قال ساعة موته، لمن حوله: «إن رأيتُ ما أحببت بسمت لكم، وإن رأيتُ ما لا أحب وجدتموه على وجهي».

وقال رجل ممن شهدوا موته:

«رأيته يبتسم ثم يموت»[٧٠].

---

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٧٠) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.

سري السقطي

(تارك الغفلة)

«من تَزَيَّن للناس بما ليس فيه سقط من
عين الله عز وجل»

من هو؟

هو أبو الحسن السري بن المُغلِّس السَّقَطِي، خال أبي القاسم الجنيد وأستاذه، وهو من أقطاب الصوفية، ذكره أبو نعيم الأصبهاني في «حلية الأولياء» قائلاً عنه: «ومنهم العلم المنشور والحكم المذكور شديد الهدى، حميد السعي، ذو القلب التقي، والورع الخفي، عن نفسه راحل، ولحكم ربه نازل»(١).

إمام البغداديين

وهو إمام البغداديين، وشيخهم في وقته، وهو أول من تكلم ـ ببغداد ـ في لسان التوحيد، وحقائق الأحوال.(٢)

وإليه ينتمي أكثر الطبقة الثانية من المشايخ المذكورين في هذا الكتاب(٣).

كيف سلك طريق التصوف؟

كان السري السقطي حانوتياً، وكانت قد تفشت في زمنه ظواهر الاستغلال، والظلم، وسوء المعاملة، فكان حصول الفقير على رزقه محفوفاً بالشبهات، ويبدو أن بذرة الرفض لتلك الظواهر، هي التي هيأته نفسياً للتأمل والاعتكاف، والانقطاع عن

---

(١) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(٢) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٣) المصدر نفسه.

أهل السوق، ومن معهم من فصائل الأغنياء والأمراء وقراء الأسواق، الذين اشمأزت نفسه من مجاورتهم، والعلاقة معهم.

لزم السري السقطي بيته، بعد أن هجر السوق، وكان لا يخرج إلا لصلاة الجماعة والجمعة، وكان يقول: «من أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه ويقل غمه من سماع الكلام الذي يغمه، فليعتزل الناس لأن هذا زمان عزلة ووحدة»[٤].

وعن محنة الفقير قال: «كيف يستنير قلب الفقير وهو يأكل من مال من يغش في معاملته، ويعامل الظلمة وأكلة الرشا، لا سيما إن كان يسألهم بذلة وخضوع لعدم حرفة تكون بيده»[٥]. وإذا ما رأينا في فساد العصر، ورفض السري السقطي له سبباً موضوعياً للانعطافة الصوفية للسري، فإننا يمكن أن نرى في التأثير الروحي لمعروف الكرخي عليه، سبباً مباشراً في هذه الانعطافة.

يروى عنه أنه مرت به جارية، معها إناء، فسقط منها وانكسر، فبادر السري السقطي إلى تقديم (شيء) لها من دكانه بدل ذلك الإناء، وكان معروف الكرخي واقفاً فرأى ذلك وأعجبه ما صنع فقال له: «بَغّضَ الله إليك الدنيا»[٦].

ويذكر البعض رواية أخرى، وهي تتصل بمعروف الكرخي أيضاً «قيل انه كان يتجر يوماً في السوق، فجاءه معروف ومعه صبي يتيم، فقال له: إكسِ هذا اليتيم، قال سري: فكسوته، ففرح به معروف، وقال له: بغض الله إليك الدنيا وأراحك مما أنت فيه. فقمت من الحانوت وليس شيء أبغض إلي من الدنيا، وكل ما أنا فيه من بركات معروف».

العبادة وجوهر افكاره

يُعد السقطي عابداً زاهداً، وكان يلتف حوله خلق كثير، وقد خشي أن يكون اعتياد الناس المجيء إليه في أوقات الصلاة، وفي أماكنه المعتادة، نوعاً من الرياء، أو مؤدياً إليه، لذلك عمد إلى تغيير أماكن صلاته، والانتقال من مكان إلى آخر.

فقال: «إني إذا نزلت أريد صلاة الجماعة أذكر مجيء الناس إلي فأقول: اللهم

---

(٤) الشعراني: «الطبقات الكبرى».
(٥) المصدر نفسه.
(٦) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٩.

هب لهم عبادة يجدون لذتها تشغلهم بها عني. . .»[٧]

ويروي الجنيد عن خاله السري السقطي قوله: «خفيت علي علة ثلاثين سنة. وذلك أنّا كنا جماعة تبكر إلى الجمعة، ولنا أماكن قد عرفت بنا، لا نكاد أن نخلو عنها، فمات رجل من جيراننا يوم الجمعة فأحببت أن أشيع جنازته، فشيعتها وأضحيت عن وقتي ثم جئت أريد الجمعة، فما أن اقتربت من المسجد قالت لي نفسي: الآن يرونك وقد أضحيت وتخلفت عن وقتك، فشق ذلك عليّ، فقلت لنفسي، أراك مرائية منذ ثلاثين سنة وأنا لا أدري، فتركت ذلك المكان الذي كنت آتيه، فجعلت أصلي في أماكن مختلفة لئلا يعرف مكاني هذا أو نحوه»[٨].

إن معرفته الصوفية، كانت مبنية على ارتباط علم الباطن بحكم الشريعة الظاهر، وكان يقول: «من ادعى باطن علم ينقض ظاهر حكم فهو غالط»[٩].

ويُعد التزامه التام بالشريعة، الغطاء النظري والفقهي لصوفيته، ولذلك كانت الأمور الأساسية في حياته مبنية على العبادات وعلى الأحكام الأخلاقية الاجتماعية، فكان بذلك أشد اقتراباً من الفقهاء، وعلماء الشريعة، قليل الشطح بالقياس إلى جماعة الصوفية الذين اشتهروا بفرط الشطح الناجم عن فرط الوّله.

وقد اتسم ورعه بترك الغفلة، فهو يقول: «ثلاث من أخلاق الأبرار: القيام بالفرائض، واجتناب المحارم، وترك الغفلة»[١٠].

علامة الحب

ويعني ترك الغفلة انفراد الوجد الإلهي بالقلب، فلا يعود يشغل القلب شاغل غير الله، فإن دخل القلب [شيء] أبعده عن الذكر، ولو إلى لحظات، فإن ذلك من الغفلة.

لقد قهر السري السقطي الغفلة بالأشياء الخمسة التي سكنت قلبه، وحث [الزهاد] على أن تستوطن قلوبهم قائلاً:

«خمسة أشياء لا يسكن معها في القلب غيرها: الخوف من الله وحده، والرجاء

(٧) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(٨) المصدر نفسه.
(٩) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(١٠) المصدر نفسه.

من الله وحده، والحب لله وحده، والحياء من الله وحده، والأنس بالله وحده»[11].
وهذه الأشياء الخمسة هي برهان الإيمان وحجة العبادة، وصدق الطريقة.

إن الخوف والرجاء والحياء والأنس، هي أوجه الحب الإلهي الذي يستحوذ على القلب، وكان السري السقطي يرى في الحب غايته ووسيلته، سئل مرة: كيف أنت؟ فأنشأ يقول:

«من لم يبِت وَالحبُّ حشو فؤداه | لم يدر كيف تفتت الأكبادِ»[12]

ومن شدة عشقه الإلهي، وتمكّن الحب من نفسه، أصيب جسده بأشد العناء، مما يؤكد على قطعه خطوات صبور على طريق تحقيق الفناء توخياً للقرب.

ويروي عنه الجنيد: «دفع لي السري رقعة وقال هذه خير لك من سبعمائة فضة، فإذا فيها:

ولما ادعيت الحب قالت كذبتني | فما لي أرى الأعضاء منك كواسيا
فما الحب حتى يلصق الظهر بالحشا | وتذبل حتى لا تجيب المناديا
وتنحل حتى لا يبقي لك الهوى | سوى مقلةٍ تبكي بها وتناجيا[13]

لقد تحقق في (سري) كل ذلك، والجنيد شاهد عيان على ما نقول، بل ينقل ذلك إلينا بصدق وإخلاص[14]، فهو القائل: «كنت يوماً عند السري بن مغلس وكنا جالسين وهو مئزر فنظرت إلى جسده كأنه جسد سقيم دنف، مضني كأجهد ما يكون، فقال لي: أنظر إلى جسدي هذا، لو شئت ان أقول أن ما بي من المحبة لكان كما أقول، وكان وجهه أصفر، ثم اشرب حمرة، حتى تورد، ثم اعتلَّ فدخلت عليه أعوده، فقلت له: كيفَ تجدك؟ فقال:

كيف أشكو إلى طبيبي ما بي | والذي قد أصابني من طبيبي[15]

فأخذت المروحة أروحه، فقال لي: كيف يجد روح المروحة من جوفه يحترق من داخل، ثم أنشأ يقول:

---

(11) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».
(12) المصدر نفسه.
(13) ابن العماد الحنبلي: «شذرات الذهب»، جـ ٢.
(14) د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد».
(15) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

القلب محترق والدمع مستبق | والكرب مجتمع والصبر مفترقُ
كيف القرار على من لا قرار له | مما جناه الهوى والشوقُ والقلقُ
يا رب إن كان شيءٌ لي به فرجٌ | فامنن عليَّ به ما دام بي رمقُ[١٦]

رفع الحجاب

إن انغمار نفس السقطي وقلبه بالحب الإلهي من خلال الرياضات والمجاهدات والعبادات، والزهد الشديد، هو وسيلته لإنقاذ روحه من الذل، ذل الحجاب، لأن طموحه هو الحصول على رضوان الله، وانفتاح باب الرحمة الإلهية، والأنس بالله، برفع الحجاب، وأوله حجاب الذات، فكان يردد الدعاء:

«اللهم ما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب»[١٧]. فقهر الذات هو المدخل إلى عالم الصفاء والرؤيا والمسارَرَة.

وكان يقول: «ومن علامة المعرفة بالله القيام بحقوق الله وإيثاره على النفس فيما أمكنت فيه القدرة» و«من علامة الاستدراج العمى عن عيوب النفس» و«من قلة الصدق كثرة الخطأ»[١٨]. فالنفس الأمارة بالسوء تحمل معها الغفلة، والتحرر من الغفلة لا ينجزه غير تحرير النفس من عبودية الصفات، وإشغالها بالعبودية في الحق.

مقام الصبر

ويعلّم الحب الصبر على البلاء، واجتياز أصعب الامتحانات، لأن رفع الحجاب يقتضي ترك الشهوات والرغائب، وتجنب الركون إلى الدنيا. وكان السري السقطي يربط (لزوم الباب) بالصبر على المكاره.

وهو يقول عن معنى الصبر: «أن تكون مثل الأرض تحمل الجبال وبني آدم، وكل ما عليها، لا تأبى ذلك ولا تسميه بلاء، بل تسميه نعمة وموهبة من سيده، لا يرادُ فيها أداء حكم بها عليه»[١٩].

---

(١٦) ابن كثير: «البداية والنهاية»، جـ ١١.
وينظر إلى «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد» تأليف: د. محمد جلال شرف.

(١٧) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

كرامته

فكان من صبره بالله ولله، في عشقه المتفاني مستجاب الدعوة، فأصبح السري السقطي ربانياً في مقام الحب العارم، فأظهر الله على يديه بعض الكرامات، فقد جاءت إليه امرأة لينقذ ابنها من أذى السلطان لعلمها بمنزلته وكرامته عنده، ولكنه لم يبعث إليه، بل قام وكبّر وطوّل في صلاته حتى خشيت على ابنها أن يؤذيه السلطان، فما برحت المرأة مكانها وما كاد السري ينتهي من صلاته حتى عاد إليها ابنها[٢٠].

من هو الشجاع البطل؟

إن ترك الغفلة، هو الاستغناء عنها باليقظة الساهرة التي تتحرك مع الحب الإلهي كتحرك زهرة عباد الشمس وراء نور الشمس.

والاستقامة على أمر الله هي اليقظة الدائمة، التي تنبع منها يقظات العقل المؤمن، والوجدان التقي، والنفس الهيمانة بالحق.

وقد قال السري السقطي: «خمس من كن فيه فهو شجاع بطل: إستقامة على أمر الله ليس فيها روغان، واجتهاد ليس معه سهو، وتيقظ ليس معه غفلة، ومراقبة الله في السر والجهر ليس معه رياء، ومراقبة الموت بالتأهب».

الاجتهاد سمة العلم

إن الاجتهاد [ليس معه سهو] هو دعوة إلى العلم النافع، الذي رأى فيه السري السقطي خصلة أساسية من بين خمسة خصال فيما عداها، [كل الدنيا فضول]، وهذه الخصال الخمس هي: الخبز الذي (يشبع)، والماء الذي (يروي)، والثوب الذي (يستر)، والبيت الذي (يكن)، والعلم الذي (يُستعمل). قال السري السقطي:

«كل الدنيا فضول إلا خمس خصال: خبز يشبعه، وماء يرويه، وثوب يستره، وبيت يكنه، وعلم يستعمله»[٢١]. وعن مكانة العلم، فإن السقطي أفرد له مكانة خاصة هي الأولى من بين الخصال (الأربع) التي ترفع العبد، قائلاً:

«أربع خصال ترفع العبد: العلم، والأدب، والفقه، والأمانة»[٢٢].

---

(٢٠) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٩.

(٢١) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(٢٢) المصدر نفسه.

بمعنى آخر: صوفيته لم تدفع به إلى زاوية الاعتكاف والعزلة، والانقطاع عن الناس، على الصعيدين الفكري والسلوكي، فقد كان اهتمامه بالعلم والأدب، وبالأخلاقيات الاجتماعية دليلاً على قوة نزعة الإصلاح الاجتماعي لديه، وهي نزعة تهدف إلى ترقية المجتمع علمياً وأدبياً وأخلاقياً.

ولقد كانت فكرة «صيانة الكرامات» ترد لديه باستمرار وبتعبيرات مختلفة شكلاً، إلا أنها ذات جوهر واحد، وهي تُعد المضمون الأخلاقي للتحرر الفردي والجماعي.

وتكاد تستولي النظرات الإصلاحية الواقعية على جزء كبير من أفكار وحكم ومأثورات السري السقطي، وتجعله أقرب إلى المصلح الاجتماعي منه إلى أي شيء آخر، فصوفيَّته هي صوفية الأبرار المصلحين العباد، أهل الحقائق الذين لا يتوارون بالشطح عن الناس وعن أنفسهم بصورة متطرفة.

وإن ذلك (أي الموقف الإصلاحي) يتم في إطار حرصه الصوفي المؤكد على الاحتجاب عن سواه، وعن نفسه بالذكر، فكان لسان حاله يقول: «أصفى ما يكون ذكري إذا كنت محجوباً».

وكان يقول: «رأيت الفوائد ترد في ظُلَم الليل».

واقعيته وأفكاره الإصلاحية

فمن صفاته أنه أخلاقي، مصلح، يميل إلى الواقعية، وهو بذلك يختلف عن [النماذج] المتصوفة الهاربين من الواقعية هرباً انخلاعياً قاسياً.

فالسري السقطي يلائم بين طريقته الصوفية وأفكاره الإصلاحية وآرائه الواقعية ملاءمة شديدة تقربه من صورة الزهاد المسلمين في أوائل العصر الإسلامي الأول.

إن قوله: «كل الدنيا فضول إلا خمس خصال: خبز يشبعه، وماء يرويه، وثوب يستره، وبيت يكنه، وعلم يستعمله» ـ والذي ذكرناه من قبل ـ هو تشخيص صائب للحاجات المادية والروحية والعقلية الأساسية للمجتمع وللفرد معاً، وهي تشكل جماع اهتمامات المصلحين في كل العصور، وهي ـ أصلاً ـ جملة مطالب الناس في جميع الأزمان.

دور العالم

كما أن السري السقطي أفرز للعلم أولوية المكانة في الخصال الأربع التي ترفع العبد، فإنه حث على أن يقوم العلماء بمهمتهم في التوعية، والتربية، وتشجيع الحوار من أجل الحقيقة.

فالعالم ليس مجرد شخص معنيّ بكتبه ومؤلفاته، ولا يحقق له الانقطاع عن واجب الإصلاح العقلي والأخلاقي والاجتماعي، فالعلم عمل وممارسة واستعمال.

قال السري السقطي: «سئل حكيم من الحكماء: متى يكون العالِم مسيئاً؟ قال: إذا كثر بقبابه وانتشرت كتبه وغضب أن يرد عليه شيء من قوله..».

ولعله ـ في ذلك ـ كان يوجّه النقد إلى رجال الفقه المتزمتين، الذين أُحصيت لهم مؤلفاتهم إحصاء المباهاة والمفاخرة، وتعالوا على المجتمع، وحرّموا على رجال العلم والأدب محاورتهم.

إنه يدين أرستقراطية الفكر (الفقهي) وجلوسه في برج عاجي عند بعض الفقهاء الرسميين، كما يدين احتكار العلم بوجهٍ من وجوهه [القابلةَ للحوار].

فآفة العلم التزمت وحجب حرية المناقشة. وكان شديد النقد لمسؤولية العلماء في الفتنة، وبوضع أيديهم في أيدي الأمراء من سُرّاق أقوات الناس، فكان يصيح: «فيا غمّاه من فتنة العلماء، وا كرباه من حيلة الإدلاء»(٢٣).

الحكمة والحزن الدائم

وقد اغتنت حكمة السري السقطي من جراء يقظته الدائمة، في حبه الإلهي، وشأنه شأن أي حكيم عالم، كان الحزن قاعدة لأفكاره، وهو حزن من يجاهد من أجل إرضاء محبوبه، والخوف من عدم نجاحه في ذلك.

إنه خائف من أن لا ينال الرضوان الإلهي، ولذلك فهو في التضرّع الأبدي، آملاً في إحراز نصيب من الشفاعة الإلهية.

لقد كان نضال السري السقطي ضد الغفلة، قد سار به في طريق الخوف الدائم من الغفلة، فكانت مقاماته مقامات خائف حزين، يبكي متضرعاً في الليل والنهار، فلا عجب إن كان يردد بيت الشعر:

---

(٢٣) الشعراني: «الطبقات الكبرى».

ما في النهار ولا في الليل لي فرج فما أبالي أطال الليل أو قصرا

إن خوفه لا يسكن بعلامة، وكيف تسكن نفسه إلى شيءٍ (أو علامة) وقد تعلّم أن ذلك سيكون إلى ما سوى الله، وعبودية إلى ما عداه؟!

قال السري السقطي: «لو أن رجلاً دخل إلى بستان فيه من جميع ما خلق الله من الأشجار عليها جميع ما خلق الله من الأطيار، فخاطبه كل طير منها بلغته، وقال: السلام عليك يا ولي الله، فسكنت نفسه إلى ذلك كان في يديها أسيراً» فلم يعد صدق الإيتاء يستغفله ويُنسيه وجهته الإلهية، التي لا شريك لها.

إن نفسه كانت مشغولة عن الناس، كما ذكر «إن في النفس لشغلاً عن الناس»، ولكن نفسه ـ أيضاً ـ مشغولة عن نفسها بالله، ولذلك تمنّى أن تتجمع في نفسه أحزان الدنيا، كي لا تفسده فرحة دنيوية، تبعده عن حبه الخالد، الذي يسقيه بحزن الفؤاد.

قال السري: «وددت أن حزن الخلق كلهم ألقي علي». إن تنظيم علاقة النفس بالبدن، هو واجبه الأول والأخير، والبدن رغم أنه مصدر اللذائذ والشهوات والمتع، فإنه يستحق الشفقة لأن نهايته مأساوية بالنتيجة. لذلك كان يود لو تشفق النفس على البدن، فقال في مقاربة تشبيهيةٍ رائعة، لا يتعاطاها إلا المصلح المربي: «لو أشفقت هذه النفوس على أبدانها شفقتها على أولادها للاقت السرور في معادها».

إن السري السقطي الحكيم، الخائف من الغفلة، والهارب منها، نحو حسن المآب، يلوّن مقامات النفس بلون الحزن، فهو يقول: «للخائف عشر مقامات: الحزن اللازم، والهم الغالب، والخشية المقلقة، وكثرة البكاء، والتضرع في الليل والنهار، والهرب من مواطن الراحة، وكثرة الوَله، ووجل القلب، وتنغص العيش، ومراقبة الكمد»، واختلاف الصوفي عن المؤمن أن المؤمن قد يتمتع بما أحلّ له من الطيبات، أما الصوفي، فيرى أن «الزهد في الحلال».

فالصوفية يمتثلون لنهي رسول الله ﷺ لبعض أهله عن فعلِ المباح، فنهى فاطمة ـ رض ـ عن لبس الحرير والذهب، مع أنه ﷺ أباحهما لأناث أمته، وقال:

«يا فاطمة من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة».

فكان بزهده يزيح رغباته المشروعة، ويوطّن النفس على الفقر المرير، ولقد

---

(٢٤) عبد الوهاب الشعراني: «لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية».

تنازعت نفسه الرغبة بأكلة معينة مدة ثلاثين عاماً، ولم يفعل، قال: «إن نفسي تنازعني أن أغمس جزرة في دبس منذ ثلاثين سنة فما يمكنني»[٢٥]. وإذا كان أبو الحارث المحاسبي، تحاسبه نفسه حالما يمد يده إلى طعام فيه التباس، فإن السري السقطي كان يحب من الأكل ما لا منّة فيه لأحد، وما ليس لله فيه تبعة.

قال: «إني أحب أن آكل أكلةً ليس لله عليَّ فيها تبعة، ولا لمخلوق فيها منة»[٢٦].

ومن هذا المنطلق كان «خير الرزق ـ لديه ـ ما سلم من خمسة: من الآثام في الاكتساب، والمذلة من الخضوع في السؤال، والغش في الصّناعة، وإثبات آلة المعاصي، ومعاملة الظلمة»[٢٧].

وهو يحدد ـ بذلك ـ الشروط المهمة في الكسب بلا استغلال، وبناء مجتمع مبرّأ من الظلم والآثام.

وكان أحمد بن حنبل، إذا ورد ذكر السري السقطي يقول عنه: أليس هو الشيخ الذي يعرف بطيب الغذاء؟ فقد كان السري يُعرف بطيب الغذاء وتصفية القوت وشدة الورع، حتى اشتهر ذلك عنه.

ورغم شدة قسوته على نفسه، وشدة دقّته في محاسبتها، كان يشك في تحقيقه لواجب [تصفية] النفس، فكانت مراقبة الموت حكمته التي تعزز شدة زهده، وتقواه، والطرق على النفس بمطارق المراقبة والمحاسبة.

كان يقول: «ما أحب أن أموت حيث أعرف، فقيل له ولِمَ ذلك يا أبا الحسن؟ قال: أخاف أن لا يقبلني قبري فأفتضح»[٢٨].

وإذا تميز بعض الصوفية الكبار بالحكمة الوجودية، التي تمتد جذورها في النفس، بوصفها حكمة نفسية، وتنطلق آفاقها إلى البعد الكوني بوصفها حكمة كونية، فإن حكمة السري السقطي تميزت بالمضمون الاجتماعي الملموس، وصواب الخبرة الاجتماعية، وحسن المقياس، في ترسم العدالة الاجتماعية، والسير على هداها. أي

---

(٢٥) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(٢٦) المصدر نفسه.
(٢٧) المصدر نفسه.
(٢٨) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

أنه امتلك الحكمة العيانية، بمقابل الحكمة التجريدية المندمجة بالإيحاء الشعري اللطيف لدى متصوفةٍ آخرين. ومن حكمه الغنية بالمضمون قوله:

«من لم يعرف قدر النعم سلبها من حيث لا يعلم» و«من هانت عليه المصائب أحرز ثوابها»[٢٩].

وقوله: «الأدب ترجمان العقل، ولسانك ترجمان قلبك، ووجهك مرآة قلبك، يتبين على الوجه ما تضمره القلوب».

وقوله عن القلوب: «القلوب ثلاثة، قلب مثل الجبل لا يزيله شيء، وقلب مثل النخلة أصلها ثابت والريح تميلها، وقلب كالريشة يميل مع الريح يميناً وشمالاً»[٣٠].

ومن حكمه: «أقوى القوة غلبتك نفسك، ومن عجز عن أدب نفسه كان عن أدب غيره أعجز، ومن أطاع من فوقه، أطاعه من دونه»[٣١].

وقوله: «لا تصرم أخاك على ارتياب، ولا تدعه دون استعتاب..»[٣٢].

أي أن حكم السري السقطي ذات دلالتين: فردية تُعنى بتربية النفس وتهذيبها، وجماعية، تُعنى بإقامة العلاقات الاجتماعية على قواعد عادلة.

فالحكمة تضمن الفائدة التربوية للفرد وللجماعة، وبذلك تكتسب قيمتها الحقيقية كحكمة مغيّرة، بنّاءة، هادفة.

الملتزم

ولم يقتصر التزامه الإسلامي، وإيمانه بالعدل الاجتماعي ووضوح فهمه للقضية الاجتماعية، على مخاصمة المستغلين سواء أكانوا أمراء أم تجار أسواق، أم محسوبين على العلم، بل وصل التزامه إلى مستوى الإسهام في الذود عن الإسلام، والمشاركة في الغزو، ودليل ذلك ما قاله: «غزوت راجلاً فنزلنا خربة الروم وألقيت نفسي على ظهري ورفعت رجلي على الجدار، فإذا هاتف يهتف بي، يا سري بن مغلس: هكذا تجلس العبيد بين يدي أربابها؟!»[٣٣].

---

(٢٩) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٣٠) أبو عبد الرحمن السلمي: «المصدر نفسه».

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٩.

وهنا نرى اشتراك الصوفية في الحرب والغزو والدفاع عن الإسلام وتوسيع رقعته، والمرابطة بالثغور على العكس مما يدّعيه بعض من أرّخوا للتصوف الإسلامي من أنهم كانوا دعاة الفوضى والانحلال.. إلخ[٣٤].

ونظراً إلى شهرته في الالتزام، وفي التقوى والورع، بلا شبهة، فقد كان محط احترام غالبية الناس.

وفاته

مات سَرِّي السقطي سنة إحدى وخمسين ومائتين[٣٥]، ودفن في مقبرة الشونيزية، وقبره ظاهر معروف، وإلى جنبه قبر الجنيد.

ومن شهرة كرامته، أن الناس كانوا ـ في بغداد ـ يرجون أن يحفظهم الله بحفظ أحمد بن حنبل، وبشر بن الحارث، فلما ماتا، توجهوا بالدعاء إلى الله أن يحفظ لهم السري السقطي «فيرجون إذن أن يحفظهم الله بسري»[٣٦].

وقد دلَّ عظم تشييعه من أهالي بغداد وأكابرها على علو مقامه، وعظمة مكانته.

---

(٣٤) د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد».

(٣٥) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٣٦) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٦.

أبو سعيد الخراز

«لولا أن الله عز وجل أدخل موسى عليه
السلام في كنفه لاصابه مثل ما أصاب الجبل»

ابو سعيد الخرّاز

من هو؟

«هو العارف المعروف الكامل بالبيان موصوف، له الكتب المذكورة والأجوبة المشهورة»[١].

أحمد بن عيسى [أبو سعيد الخرّاز]، وهو من أهل بغداد[٢].

قال عنه الجنيد: «لو طالبنا الله بحقيقة ما عليه أبو سعيد الخراز لهلكنا، قال علي: «فقلت لإبراهيم: وأي شيء كان حاله؟ قال: أقام كذا وكذا سنة يخرز ما فاته الحق بين الخرزتين»[٣].

مكانته الصوفية وصحبته

هو من أئمة القوم وجلة مشايخهم، وقيل انه سيد في علم الفناء والبقاء[٤].

صحب ذا النون المصري، وأبا عبد الله النّباجي، وأبا عُبيد البُسري، وصحب أيضاً سَرِّياً السَقَطي وبشراً بن الحارث، وغيرهم[٥].

(١) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(٢) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».
(٣) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.
(٤) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
وانظر، أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».
(٥) المصدر نفسه.

روايته الحديث

روى الحديث النبوي: «سوءُ الخلُق شؤمٌ، وشراركم أسوأكم أخلاقاً»[٦]. وهو حديث صحيح، رواه الخطيب البغدادي في تاريخه ـ الجزء الرابع ـ، عن عائشة[٧].

وحدة الحقيقة والشريعة

كان من الملتزمين بنهج الشريعة، بوحدة الباطن والظاهر، فكان متطابقاً في أفكاره وسلوكه الصوفيّين، مع أسس الشريعة ومبادئها.

قال: «كل باطن يُخالف ظاهراً فهو باطل».

فكان هو هو، في جميع أحواله وفي كل أوقاته.

فحياته ـ في جميع فصولها ـ تتلذذ بذكر الله، وتستأنس بالتقرب منه، على طريق الفناء في حبه.

ويكمل لسان الظاهر لسان الباطن، وكلا الاثنين وحدة واحدة لأرواح الأولياء بفضل الله، قال الخرّاز:

«إن الله تعالى عَجَّلَ لأرواح أوليائه التلذذ بذكره، والوصول إلى قُربه، وعَجَّلَ لأبدانهم النعمة بما نالوه من مصالحهم، وأجزل نصيبهم من كل كائن، فعيش أبدانهم في عيش الجنانيّين، وعيشُ أرواحهم عيشُ الربّانيّين.

لهم لسانان: لسانٌ في الباطن، يُعرِّفهم صنع الصانع في المصنوع، ولسانٌ في الظاهر يعلِّمهم علم المخلوقين، فلسان الظاهر يكلم أجسامهم، ولسان الباطن يُناجي أرواحهم»[٨].

العلم دليل الله عليه ليعرف

كان الخرّاز مِمّن يؤمنون بتنزيه العلم من الغايات الضيّقة، وذلك لقداسة وظيفته في أن يكون مرشد الإنسان إلى الرحمن، ولقد كان الخرّاز من الذين تتواتر عليهم الرؤى في المنام، جاء في الخبر: [كان أبو سعيد الخرّاز نائماً، فانتبه وقال: «اكتبوا ما وقع لي في هذا النوم»]، «إن الله تعالى جعل العلم دليلاً عليه ليُعرف، وجعل

---

(٦) أبو عبد الرحمن السلمي: المصدر نفسه.
(٧) المصدر نفسه.
(٨) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

الحكمة رحمة منه عليهم ليُؤلف، فالعلم دليلٌ إلى الله، والمعرفة دالّة على الله، فبالعلم تُنال المعلومات، وبالمعرفة تُنال المعروفات، والعلم بالتعلم، والمعرفة بالتعرّف، فالمعرفة تقع بتعريف الحق، والعلم يُدْرك بتعريف الخلق، ثم تجري الفوائد بعد ذلك»[٩].

المعرفة الصوفية

المعرفة ـ عند أكثر الصوفية ـ فيضٌ ربّاني، فهي موهبةٌ موهوبة من الخالق إلى المخلوق، كما أنها معرفة كسبية تأتي ببذل المجهود.

قال الخراز: «المعرفة تأتي القلوب من جهتين: من عَيْن الجود ومن بذل المجهود»[١٠].

العلم لا يحتمل التخليط

إن تعاطي العلم اللدني، لا توافقه تداخلات تخرج عن إطاره. يروى أن تلميذة لأبي سعيد قالت: «كنت اسأله مسألة والإزار بيني وبينه مشدود، فاستفزتني (!) حلاوة كلامه فنظرت من ثقب في الإزار فرأيت شفته، فلما وقعت عيني عليه سكت، وقال: جرى ههنا حدث، فأخبريني ما هو؟ فعرّفته أني نظرت إليه، فقال: أما علمتِ أن نظرك إليَّ معصية، وهذا العلم لا يحتمل التخليط؟»[١١]، فشرط العفّة الأخلاقية التامة هو من أصول العلم الصوفي ومن نسيجه.

خزائن العارفين

قال الخرّاز: «للعارفين خزائن أودعوها علوماً غريبة، وأنباءً عجيبة، يتكلمون بها بلسان الأبدية، ويخبرون عنها بعبارة الأزلية»[١٢].

مقام الخوف

إن المتصوف يستأنس بالرجاء، لكن خوفه من الله هو بابه المفتوح على دفق

---

(٩) أبو عبد الرحمن السلمي: «المصدر نفسه».

(١٠) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

(١١) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

(١٢) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

الرحمة الربّانية، ولولا الخوف لكانت الأشياء المباحة من النفس الراغبة كثيرة وقاسية.

قال أبو سعيد الخرّاز: «كان لي معلم يختلف إليّ يعلّمني الخوف ثم ينصرف فقال لي يوماً: إني معلمُك خوفاً يجمع لك كل شيء، قلت: ما هو؟ قال: مراقبة الله عز وجل»(١٥).

وقال: «إذا بكت عين الخائفين فقد كاتبوا الله بدموعهم»(١٦).

وحين سئل عن أوائل الطريق إلى الله، أجاب، التوبة، التي يعقبها مقام الخوف، ومن ثم التدرج من مقام الخوف إلى مقام الرجاء، ومن مقام الرجاء إلى مقام الصالحين، ومن مقام الصالحين، إلى مقام المريدين، ومن مقام المريدين إلى مقام المطيعين، ومن مقام المطيعين إلى مقام المحبين، ومن مقام المحبين إلى مقام المشتاقين، ومن مقام المشتاقين إلى مقام الأولياء، ومن مقام الأولياء إلى مقام المقربين... الخ(١٧)..

معرفة النفس ومعرفة الرب

إن النفس تُختبر بالمحنة والبلوى فتكشف عن جوهر حقيقتها، لذلك فإن ادعاءات الإنسان ليست هي البرهان على حقيقته، بل البرهان، هو ما تكشف عنه المحن والمصاعب، حيث يواصل الواجد الحقيقي مسيرته نحو الله، في حين تتساقط أقنعة الزيف.

قال الخرّاز: «العافية سترت البَرّ والفاجر، فإذا جاءت البلوى يتبين عندها الرجال»(١٨).

وشبّه الخراز النفس بالماء الواقف الطاهر، وما تحته، قائلاً: «مَثَلُ النفس مَثَلُ ماءٍ واقفٍ طاهرٍ صافٍ، فإن حرَّكْتهُ ظهر ما تحته من الحمأةِ، وكذلك النفس تظهر

---

(١٣) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.
(١٤) المصدر نفسه.
(١٥) المصدر نفسه.
(١٦) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.
(١٧) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(١٨) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

عند المحن والفاقة والمخالفة، ومن لم يعرف ما في نفسه، كيف يعرف ربه؟!»[١٩].

بركاته

انتشرت بركاته على أصحابه ومتّبعيه[٢٠]، وتروى عنه كرامات.

وفاته

مات سنة تسعٍ وسبعين ومائتين[٢١].

(١٩) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».
(٢٠) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(٢١) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

أبو الحسين النوري

«ليس التصوف رسوماً ولا علوماً ولكنه أخلاق»

من هو؟

اسمه: أحمد بن محمد، بغدادي المنشأ والمولد. خراساني الأصل، يعرف بابن البَغويّ، نسبة إلى قرية يقال لها «بُغْشور» تقع بين هراة ومَرو الروذ ولذلك كان يعرف بابن البَغَوي[1]، وهو من أجَلّ مشايخ القوم وعلمائهم، ولم يكن - في بلده - أحسن طريقة منه، ولا ألطف كلاماً[2].

صحبته

صحب سرياً السَّقَطي، ومحمد بن علي القصّاب، ورأى أحمد بن أبي الحواري[3].

وقد عرّفه أبو نعيم الأصبهاني بأنه أحد الأئمة، له اللسان الجاري بالبيان الشافي عن أسرار المتوجهين إلى الباري[4].

محنته

تعرض إلى محنة الاتهام بالزندقة، والتي كان «غلام الخليل» المحرّض الأساسي فيها.

---

(١) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

وقد شملت التهمة المتصوفة عموماً، حينذاك، فأمر الخليفة الموفق بإلقاء القبض عليهم، وضرب أعناقهم. واختار النوري افتداء جماعة المتصوفة، فتقدم مبتدراً إلى السياف ليضرب عنقه، «فقال له السياف: ما دعاك إلى الابتداء للقتل من بين أصحابك؟ فقال: آثرت حياتهم على حياتي في هذه اللحظة! فتوقف السياف عن قتله ورفع أمره إلى الخليفة، فرد أمرهم إلى قاضي القضاة، وكان يلي القضاء يومئذ اسماعيل بن إسحاق..»[٥].

كان لروح التضحية تأثير كبير في السياف والآخرين، من الهيئة الرسمية، فرأى قاضي القضاة المندهش من هذا السلوك أن يتحاور معه ليعلم مدى ما يُنسب إليه من علم.

«فتقدم إليه النوري فسأله عن مسائل في العبادات من الطهارة والصلاة، فأجابه. ثم قال له: وبعد هذا لله عباده يسمعون بالله، وينطقون بالله، ويصدرون بالله، ويرددون بالله، ويأكلون بالله، ويلبسون بالله. فلما سمع اسماعيل كلامه بكى بكاء طويلاً، ثم دخل على الخليفة فقال: إن كان هؤلاء القوم زنادقة، فليس في الأرض موحد، فأمر بتخليتهم.

وسأله السلطان يومئذ: من أين يأكلون؟ فقال: لسنا نعرف الأسباب التي يستجلب بها الرزق، نحن قوم مدبَّرون[٦]. وقد كانت محنة الخليل مدعاة لغيبته عن إخوانه، و«أنه أقام بالرقة سنين متخلياً عن الإيناس، ثم عاد بعد المدة المديدة إلى بغداد، وفقد أناسه وجلاسه، وأشكاله، وانقبض عن الكلام لضعف في بصره، وانحلال في جسمه وقوته»[٧].

العلم والمعرفة تصوفه

كان يقول: «أعز الأشياء في زماننا، شيئان: عالم يعمل بعلمه وعارفٌ ينطق عن حقيقة»[٨].

كان شيخ الطريقة في وقته، وقال عنه السراج الطوسي، «أبو الحسن النوري من

---

(٥) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٥.
(٦) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٥.
(٧) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(٨) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

الواجدين، ومن أهل الإشارات اللطيفة، وله كلام مشكل وأشعار كثيرة، وكان يغرف من بحرٍ كبير»[٩].

وثمة شبه بينه وبين الحلاج، في حالات الوجد والشطح، وفي بعض الأحوال الغريبة، وقد سبب له الاجتهاد والشطح، مشكلات ومتاعب عديدة.

تدور طريقته وأفكاره حول «الود والأنس» بالله، فهو يقول «من وصل إلى وده أنس بقربه. ومن توصل بالوداد اصطفاه من بين العباد»[١٠].

كان صادقاً مع نفسه، أميناً مع سواه، أنساه توجهه إلى خالقه، اهتمام الإجابة لمخلوقه، فكان تمرده، تمرد من سارت به الأحوال إلى أبعد حال، حتى الوفاة، فقال عنه الجنيد: «منذ مات النوري لم يخبر عن حقيقة الصدق أحد»[١١].

علامات المتصوف

المتصوف من أرباب القلوب، الذي يعطف عليهم الخالق بوحدة الشهود، لفرط تسابقهم في مناداة المحبوب.

قال النوري: «إن أرباب القلوب، ومن كان قلبه حاضراً بين يدي الله، ويكون دائم الذكر لله، فيرى الأشياء كلها بالله، ولله، ومن الله وإلى الله»، ولا يكون ذلك الحال إلا لعبد مجموع على الله! لا تنصرف منه جارحة إلى سوى الله، فعند ذلك تقع له حقائق الفهم عن الله في جميع ما يسمع وجميع ما يرى من الأشياء»[١٢].

وببلوغ المقام الأعلى، مقام أهل الحقائق، يكون المتصوف منقطعاً عن الخلائق، قال النوري: أعلى مقامات أهل الحقائق انقطاعهم عن الخلائق، وسبيل المحبين التلذذ بمحبوبهم، وسبيل الراجين التأميل لمأمولهم، وسبيل الفانين الفناء في محبوبهم ومأمولهم، وسبيل الباقين البقاء ببقائه. ومن ارتفع عن الفناء والبقاء فحينئذ لا فناء ولا بقاء»[١٣].

---

(٩) السراج الطوسي: «اللمع».
(١٠) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٥.
(١١) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٥.
(١٢) السراج الطوسي: «اللمع».
(١٣) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

فكانت حياة النوري تتجاوز الذكر والوجد، بالذكر والوجد، في مسيرة التلبية القلبية الدائمة للصوت الإلهي.

أنشد النوري:

الذكر يقطعني والوجد يطلعني والحق يمنع عن هذا وعن ذاكا

فلا وجودٌ ولا سرٌ أُسِرُّ به حسبي فؤادي: إذا ناديت لبّاكا

ومهما كانت السّرانية وسيلته لاستبقاء نفسه ما بين الفناء والجمع، فإن السرور الذي يصيبه من جراء التمتع بالنعمة الإلهية، كاد أن يهدد سرّانيته بالافتضاح.

إلا أن للسر في كفة الميزان أرجحية لدى أهل الحقائق، أنشد النوري:

كادت سرائر سري أن تسر بما أوليتني من سرورٍ لا أسمّيهِ

فصاحَ للسرِ سرٌ منك يرقبهُ كيفَ السرورُ بسرّ دون مبديهِ

فظل يلحظه سراً ليلحظه والحقُ يلحظني ألا أراعيه

وأصبحَ السرّ يُغني الكل عن صفتي وأقبلَ الحقُ يغنيني ويغنيهِ

ويعلم المتصوف [بل وهذا سر اطمئنانه] ان المزيد من الفناء في الحق يؤدي إلى تزايد عطايا الحق بتفاني المحبوب في حبه، وهذا هو قانون المحبة الصحيحة وشرطها، فالنوري يقول: «إن المحبة للمحبوب تتزايد من لطائف المحبوب»(١٤).

وهكذا كان مقام الرضا ـ عند النوري ـ مقام من ارتضى أن يكون في أي موقع من النار، ما دام مشمولاً بنظر الخالق.

ذكر ابن الجوزي: «سئل النوري عن الرضا، فقال: عن وجدي تسألون أو عن وجد الخلق؟ فقيل له: عن وجدك، فقال: لو كنت في الدرك الأسفل من النار لكنت أرضى ممن هو في الفردوس»(١٥).

وصاياه إلى بعض اصحابه

جمل النوري في وصاياه المبادىء والشروط المهمة في التصوف (لدى الفقير، والمريد)، وهي: «عشرة، وأي عشرة، احتفظ بهن واعمل عليهن جهدك» فأولى ذلك من رأيته يدعي مع الله عز وجل حالة تخرجه من حد علم الشرع فلا تقربن

---

(١٤) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(١٥) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

منه، والثانية: من رأيته يركن إلى غير أبناء جنسه ويخالطهم فلا تقربن منه، والثالثة: من رأيته يسكن إلى الرئاسة والتعظيم له فلا تقربن منه، ولا ترتفق به، وإن أرفقك، ولا ترج له فلاحاً. والرابعة: فقير رجع إلى الدنيا إن مت جوعاً فلا تقربن منه ولا ترفق به إن أرفقك، فإن رفقه يقسي قلبك أربعين صباحاً. والخامسة: من رأيته مستغنياً بعلمه فلا تأمن جهله. والسادسة: من رأيته مدعياً حالة باطنة لا يدل عليها، ولا يشهد عليها حفظ ظاهره، فاتهمه على دينه. والسابعة: من رأيته يرضى عن نفسه ويسكن إلى وقته فاعلم أنه مخدوع، فاحذره أشد الحذر. والثامنة: مريد يسمع القصائد ويميل إلى الرفاهة لا ترجون خيره. والتاسعة: فقير لا تراه عند السماع حاضراً فاتهمه، واعلم أنه منع بركة ذلك لتشويش سره، وتبديد همه. والعاشرة: من رأيته مطمئناً إلى أصدقائه وإخوانه مدعياً لكمال الخلق بذلك فاشهد بسخافة عقله ووهن ديانته[١٦].

وينطوي مضمون هذه الوصايا على فوائد جمة، في ميدان الحكمة الأخلاقية، تتجاوز المتصوفة، إلى البشر عموماً، بما تقدح من دلالات صادقة.

نقده لبعض متصوفة عصره

قال النوري: «كانت المراقع غطاءً على الدر، فصارت مزابل على جيف»[١٧] مشيراً إلى تفشي ظاهرة التصوف [الشكلي] وانتشارها، حين لبس بعض الصوفية ـ بالاسم ـ المرقعات، ولم يأخذوا من روح الصوفية وجوهرها شيئاً.

عبادته

كان عابداً جليلاً، فاق في عبادته أهل زمانه، قال عنه أبو أحمد المغازلي: «ما رأيت أحداً قط أعبد من النوري، قيل: ولا الجنيد؟ قال: ولا الجنيد»[١٨].

وكان دائم الصيام، قال عبد الكريم: «مكث أبو الحسين النوري عشرين سنة يأخذ من بيته رغيفين ويخرج ليمضي إلى السوق، فيتصدق بالرغيفين ويدخل المسجد فلا يزال يركع حتى يجيء وقت سوقه، فإذا جاء الوقت مضى إلى السوق،

---

(١٦) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٥.

فيُظن أنه تغدى في بيته، ومَن في بيته عندهم أنه قد أخذ معه غداءه، وهو صائم»[١٩].

وكان له قنينة تَسَعُ خمسة أرطال ماء يشربها (في) خمسة أيام وقت إفطاره[٢٠].

وكان شديداً في تعرضه للمحرمات، وبلغ به الأمر أنه تحدى الخليفة المعتضد، بتحطيمه دنان الخمر العائدة له.

قيل «إنه نزل ماء دجلة ليتوضأ فرأى زورقاً فيه ثلاثون دناً خمراً، فسأل عنها، فقيل للخليفة المعتضد، فأخذ مدراة فكسرها إلا واحداً، فقبض عليه وأحضر إلى الخليفة، وكان قليل الرحمة، فلما رآه قال: من أنت؟ قال: محتسب، قال: من ولاك الحسبة؟ قال: الذي ولاّك الإمامة، فأطرق ثم قال: ما حملك على هذا، وكيف تركت دناً واحداً؟ قال: أعجبتني نفسي عند وصولي إليه! فخلى سبيله»[٢١].

إن قسوة النوري على نفسه هي منطلقه إلى الدخول إلى عالم الحقيقة. فكان يقول: «التصوف هو ترك كل حظ للنفس» و«التصوف ترك حظ النفس جملة ليكون الحق نصيبها» فكان يوطّن النفس على تحمل الصعاب، والمعاناة، واستقبال العناء بلا شكوى.

وكان يكيل الصاع صاعين لنفسه الراغبة، كيما ينفرد بها سلطان الإيمان بلا ممازحة.

قال علي بن عبد الرحيم: «دخلت على النوري ذات يوم فرأيت رجليه متنفختين، فسألته عن أمره، فقال: طالبتني نفسي بأكل التمر، فجعلت أدافعها فتأبى علي، فخرجت واشتريت، فما إن أكلت قلت لها قومي حتى تصلي، فأبت عليَّ، فقلت: لله عليّ إن قعدت على الأرض أربعين يوماً فما قعدت»[٢٢].

وثمة قصة تروى عن كتمانه للعلّة، وعدم إباحته لنفسه الشكوى، في حين كان الجنيد قد اشتكى. قال فارس الجمال: «لحق أبا الحسين النوري علة والجنيد علة، فالجنيد أخبر عن وجده، والنوري كتم. فقيل للنوري: لِمَ لَمْ تخبرني كما أخبر

(١٩) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.
(٢٠) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.
(٢١) العروسي: «نتائج الأفكار»، جـ ١.
(٢٢) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٥.

صاحبك؟ فقال: ما كنا نبتلى ببلوى فنوقع عليه الشكوى، ثم أنشأ يقول:

إن كـنـت لـلـسـقـم أهـلا فـأنـت لـلـشـكـر أهـلا
عـذّب فـلـم تـبـقِ قـلـبـاً يـقـول لـلـسـقـم مـهـلا

فأعيد على الجنيد ذلك، فقال الجنيد: ما كنا شاكين، ولكنا أردنا أن نكشف عن عين القدرة فينا، ثم بدأ يقول:

إجـلّ مـا مـنـك يـبـدو لأنـه عـنـك جـلاّ
وأنـت يـا أنـس قـلـبـي أجـل مـن أن تـجـلا
أفـنـيـتـنـي عـن جـمـيـعـي فـكـيـف أرعـى الـمـحـلا

قال، فبلغ ذلك الشبلي، فأنشأ يقول:

مـحـنـتـي فـيـك أنـنـي لا أبـالـي بـمـحـنـتـي
يـا شـفـائـي مـن الـسـقـام وإن كـنـت عـلـتـي
تـبـتُ دهـراً فـمـذ عـرفـتـك ضـيـعـتُ فـيـك تـوبـتـي
قـربـكـم مـثـل بـعـدكـم فـمـتـى وقـت راحـتـي[٢٣]

ويروى عنه أنه كان يرفض [العون] المادي، عند إصابته بعلّة، حتى من أقرب الناس إليه.

«قيل ان النوري لحقته علة فبعث إليه الجنيد بصرة فيها دراهم وعاده، فردّها النوري، ثم اعتل الجنيد فدخل عليه النوري عائداً فقعد عند رأسه ووضع يده عند جبهته فعوفي من ساعته، فقال النوري للجنيد: إذا عدت إخوانك فأرفق بهم بمثل هذا البر»[٢٤]، وكان ذلك من بعض كراماته.

وكانت تجتذبه حالات الصبر على التعذيب، فيقف ناظراً إليها متأملاً معجباً بالقدرة على المجابهة بدون شكوى، فذلك يدل ـ عنده ـ على قوة الهمة، وارتفاع الإرادة، ونسيان الألم، فالإيمان بالحق يتطلب قوة اليقين، وقوة اليقين تستند إلى قوة الإرادة.

قال النوري: «وقفتُ على شيخ يضرب بالسياط، فعددت عليه ألفاً وهو ساكت، فاستحسنت صبره مع كبر سنه، فلما أدخل الرجل الحبس دخلت عليه فسألته عن

---

(٢٣) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(٢٤) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

صبره مع كبر سنه، فقال: يا أخي، إنما يحمل البلاء الهمم لا الأجسام»[٢٥]. وفي ذلك يدلل النوري على شدة المراقبة والسكون[٢٦] حيث يستلهم من ذلك البقاء في استعداده الدائم للفناء.

وعن المراقبة والسكون، يروى أن أبا بكر الشبلي دخل على النوري فرآه ساكناً لا يتحرك، فقال له: من أين أخذت هذه المراقبة والسكون؟ فقال: من سِنَّور لي (أي قط) إذا أراد الصيد لا تتحرك منه شعرة»[٢٧].

كراماته

رويت عن النوري كرامات عديدة، قال جعفر بن الزبير الهاشمي ان أبا الحسين النوري دخل يوماً الماء فجاء لص فأخذ ثيابه، فبقي في وسط الماء فلم يلبث إلا قليلاً حتى رجع إليه اللص ومع ثيابه، فوضعها بين يديه وقد جفت يمينه، فقال النوري: «رب قد ردَّ عليّ ثيابي فرد عليه يمينه» فرد الله عليه يده ومضى[٢٨].

وقال جعفر الخلدي، سمعت الجنيد يقول: سمعت النوري يقول: كنت بالرقة فجاءني المريدون الذين كانوا بها وقالوا: نخرج ونصطاد السمك، فقالوا: يا أبا الحسين هات مع عبادتك واجتهادك وما أنت عليه من الاجتهاد سمكة يكون فيها ثلاثة أرطال [لا تزيد ولا تنقص] فقلت لمولاي: إن لم يخرج لي الساعة سمكة فيها ما قد ذكر وإلا أرمينّ بنفسي في الفرات، فخرجت سمكة فوزنتها فإذا هي ثلاثة أرطال. قال الجنيد: فقلت يا أبا الحسين لو لم تخرج كنت ترمي بنفسك؟ قال: نعم[٢٩]. وفي رواية (حلية الأولياء)، يرد المضمون نفسه ولكن باختلاف واحد، هو أن الجنيد قال: كان حكمه أن يخرج له أفعى فتلدغه[٣٠].

ومن كراماته، ما روته فاطمة ـ خادمة أبي حمزة محمد بن إبراهيم والجنيد وأبي الحسين النوري وكانت تلقب زيتونة ـ قالت: «جئت ذات يوم إلى النوري وكان يوماً

---

(٢٥) الشعراني: «الطبقات الكبرى».

(٢٦) د. محمد جلال شرف: «خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد».

(٢٧) العروسي: «نتائج الأفكار»، جـ ١. انظر د. محمد جلال وتعليقه على آراء بعض المستشرقين القائلة بوجود تأثيرات خارجة عن الإسلام، في هذه المراقبة.

(٢٨) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(٢٩) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٥.

(٣٠) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

بارداً شديد البرد والريح فوجدته في المسجد وحده جالساً، فقلت له: أجيئك بشيء تأكله؟ فقال: نعم، هاتي، قلت: إيش تشتهي أجيئك به؟ فقال: خبز ولبن. فقلت: يوم مثل هذا بارد، وأنت قريب من المثلوج، أجيئك بغيره. فقال: هذا فضول منك، هاتي ما أقوله لك. فجئته بخبز ولبن في قدح، ووضعته بين يديه، وجعلت بين يديه خزفة فيها نار، وهو يقلب النار بيده ويستدفىء ثم أخذ يأكل الخبز باللبن، وكان إذا أخذ اللقمة يسيل اللبن على ذراعه، فيغسل سواد الدخان من ذراعه، فقلت في نفسي: يا رب، ما أوضر أوليائك ترى ما فيهم واحد نظيف الثوب والبدن؟

فخرجت من عنده وجلست على دكان بالقرب من مسجد إبراهيم الخواص، وإلى جانبه بالقرب منه مجلس صاحب الشرطة.

فبينما أنا جالسة إذا بامرأة قد ضربت يدها إليَّ وقالت: رزمتي أخذتها الساعة من بين يدي وما أخذها غيرك.

واجتمع علينا الناس ـ والمرأة تصيح ـ ما أخذ رزمتي غيرها، ووصل الكلام إلى صاحب الشرطة، فجاء أصحاب الشرطة وحملوني والمرأة معي، متعلقة بي، فتوجه بنا صاحب الشرطة إلى الوالي ـ يعني الأمير ـ وبلغ ذلك النوري، فخرج من المسجد وجاء على أثرنا، فلحقنا ونحن بين يدي الوالي، والمرأة تدّعي عليّ رزمتها، فدخل النوري وقال للوالي: لا تتعرض لهذه المرأة فإنها بريئة، وعُرِّف الوالي بأبي الحسين النوري، فصاح الوالي: ما حيلتي ومعها خصمها. فقال له النوري: قد عرّفتك وأنت أعلم، وخرج. فبينما هم كذلك إذا بجارية سوداء قد أقبلت وقالت: يا امرأة خلّي عنها، فقد حملتُ أنا الرزمة، إلى البيت، قالت: ومن أين أخذتها؟ قالت: من بين يديك! فأخذ النوري بيدي وقال: قولي أنتِ ما أوضر أوليائك!»

وإذا ما عُدَّت بعض ظواهر التخاطر والاستشفاف من كرامات الأولياء والمتصوفة الكبار، فإن الفراسة تحتل المكان الأول في أسبقيتها في الامكانات الروحية لهم.

وقال النوري، جواباً على السؤال: من أين تولدت فراسة المتفرسين؟ بأنها من قوله تعالى: ﴿ونفختُ فيه من روحي﴾ فمن كان له حظه من ذلك النور أتم، كانت مشاهدته أحكم، وحكمه بالفراسة أصدق. ألا ترى كيف أوجب نفخ الروح فيه السجود له بقوله تعالى: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾[٣١].

---

(٣١) القشيري «الرسالة القشيرية».

روايته للحديث

روي عنه أن النبي ﷺ قال: «من قضى لأخيه المسلم حاجة كان له من الأجر كمن خدم الله عمره»، وقال انه حفظ ذلك عن السري السقطي[٣٢].

هل كان الوجد سبب وفاة النوري؟!

قال أبو نصر السرّاج: كان سبب وفاة أبي الحسين النوري أنه سمع هذا البيت:

لا زلتُ أنزلُ من ودادك منزلاً   تتحيّر الألبابُ عند نزولهِ

فتواجد النوري وهام في الصحراء فوقع في أجمة قصب قد قطعت، وبقيت أصوله مثل السيوف، فكان يمشي عليها ويعيد البيت إلى الغداة، والدم يسيل من رجليه، ثم وقع مثل السكران، فورمت قدماه ومات.

وقيل ـ حسب رواية القناد ـ ان موته كان في مسجد الشونيزي [مقفعاً] ـ يعني جالساً ـ وبقي على هذه الحال، أربعة أيام، لم يعلم بموته أحد، فلم يتمكنوا من مدّه على المغتسل[٣٤]. وكان تاريخ وفاته سنة خمس وتسعين ومائتين[٣٥].

ما قاله الشبلي عند وفاة النوري

فلما حملت الجنازة نادى الشبلي خلفه:

«اضربوا على الأرض المنابر فقد رفع العلم من الأرض»[٣٦].

ولعلو مقامه في العبادة والزهد والتصوف والعلم، أوصى الجنيد أن يدفن بجنبه [فلم يُفعل].

---

(٣٢) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٥.
وقد ورد الحديث بنص آخر: «من قضى لأخيه المسلم حاجة كان له من الأجر كمن حج واعتمر».

(٣٣) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٥.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٣٦) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٥.

الجنيد

«بهلوان العارفين»

«إذا أصبت من يصبر على الحق فتمسك به»

من هو؟

هو الجنيد بن محمد، أبو القاسم الخزّاز، كان أبوه يبيع الزجاج، فلذلك كان يقال له: القواريري، أصله من «نهاوند».

مولده ومنشؤه ببغداد[1].

قال عنه السبكي[2]:

«هو سيّد الطائفة، ومقدم الجماعة، وإمام أهل الخرقة، وشيخ طريقة التصوف، وعلم الأولياء في زمانه وبهلوان العارفين».

وقال عنه الحافظ أبو نعيم: «المربي بفنون العلم، المؤيد بعيون الحلم، المنور بخالص الأيقان، وثابت الإيمان. العالم بمودع الكتاب، والعامل بحلم الخطاب الموافق فيه للبيان والصواب..».

وهو العارف بالله، لأنه نذر نفسه لله ـ تعالى ـ بالباطن والظاهر، بالحقيقة والطريقة، فهو ـ في إيمانه ـ يوحد خشية الله بالعلم به، جامعاً الخوف والرجاء، متوكلاً، مُنتمياً إلى «المعروف»، مستنداً إليه في الرؤية والفعل.

---

(١) انظر ترجمته في: «حلية الأولياء»، جـ ١٠، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني. و«صفة الصفوة»، جـ ٢، للإمام أبي الفرج بن الجوزي. وكذلك، «طبقات الشعراني»، و«الرسالة القشيرية»، و«وفيات الأعيان»، و«تاريخ بغداد»، و«البداية والنهاية»، و«طبقات الصوفية» لأبي عبد الرحمن السُلمي.

(٢) السبكي: «طبقات الشافعية».

ويشترك في المعرفة بالله، الخاصة والعامة، كما قال الجنيد: «فالمعرفة من الخاصة والعامة هي معرفة واحدة، لأن المعروف بها واحد، ولكن لها أول وأعلى، فالخاصة في أعلاها. .».

وقد كان الجنيد علم أعلام المتصوفة في عصره، فكان رأس الخاصة الذين كانوا في أعلى المعرفة، وهم أولياء الله، الذين ليست لهم من المعرفة غاية ولا نهاية. لأن المعروف، والمأمول، هو ما يستحق الحياة والفناء، إذ يمضي كل شيء مع الريح، إلا وجهه الكريم الباقي. . وإذ يدرك الجنيد المعرفة على هذا النحو، من اتصاله النسبي بالمطلق الجليل، فإنه لا يملك لمعرفته غير التنافذ مع الخوف والرجاء والطلب والاشتياق، والورع والحزن، والتذلل، من مقام إلى حال، ومن حالٍ إلى مقام، وكأن المقامات والأحوال شيءٌ واحد. كما يقول:

«قيل فلان بالله عارف، وفلان بالله عالم، لما رأوه مجلاً هائباً، راهباً راجياً، طالباً مشتاقاً، ورعاً متقياً، باكياً حزيناً، خاضعاً متذللاً، فلما ظهرت منهم هذه الأخلاق عرف المسلمون أنهم بالله أعرف وأعلم من عوام المسلمين، وكذلك وصفهم الله فقال: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ وقال داود عليه السلام: إلهي ما علم من لم يخشك»[٣].

وقد كان شيخ الطريقة، وإمام مدرسة بغداد وأستاذها، بجدارة المتصوف، الزاهد، العابد، الحكيم، المطَّلع، العالم، فكان تصوفه رياضة العقل والروح والجسد، وإياساً من كل شيء خلا الله، فكان مقصده، ومتوجهه، ومنقطع عبادته، ومسلكه، ونهجه، وغاية أفعاله وأقواله. جعل من التصوف علماً، ودراسةً، وتربيةً، وتأملاً. وفي وقت كثر فيه حملة الخرقة، وأصبح التصوف موضةً، وبدعةً مستلذة، أعطى الجنيد علمه للتصوف، فصار ـ على يديه ـ علماً لم يجد أشرف منه [كما يذكر].

قال: «ما أخرج الله إلى الأرض علماً وجعل للخلق إليه سبيلاً، إلاّ وقد جعل لي فيه حظاً ونصيباً» و«لو علمت أن لله علماً تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم ـ التصوف ـ الذي نتكلم فيه مع أصحابنا وإخواننا لسعيتُ إليه وقصدته»[٤].

---

(٣) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(٤) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٧.

وعَبَّرَ الجنيد عن معاناته وهو يسلك طريق التصوف قائلاً: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات لأن التصوف هو صفاء المعاملة مع الله تعالى، وأصله التعزّف عن الدنيا، كما قال حارثة: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرتُ ليلي وأظمأت نهاري»(٥).

ويقول الجنيد:

«إنما هذا الاسم ـ يعني التصوف ـ نعتٌ أقيم الصبر فيه. [فقلت: يا سيدي، نعت للعبد؟ أم نعت للحق؟]، فقال: نعت للحق حقيقة، ونعت للعبد رسماً»(٦).

ويُحدد الجنيد علاقته بالله، علاقة العبد بالسيد، وما هو دون هذه العلاقة، فهو حُرّية تامة، يرفض بموجبها أي شكل من أشكال الاسترقاق.

وفي ذلك يُعلن عن ثورة صامتة، وتمرد نظري، فكان يقول:

«إنك لن تكون له على الحقيقة عبداً، وشيءٌ ممّا دونه لك مسترقٌ، وإنك لن تصل إلى صريح الحرية، وعليك من حقيقة عبوديته بقية، فإذا كنت له وحده عبداً، كنت مما دونه حُرّاً»(٧).

وبهذا المعنى اشترط الجنيد القبول بصريح الإيمان بالخالق بصريح تحرره مما هو دون الخالق، أي من المخلوق، فالحرية شرط جوهري لمصداقية العلم بالله، والفناء في حضرته. إن التنازل عن الحرية، كرهاً أو طوعاً، بكل صوره السياسية والطبقية والاقتصادية والثقافية، يلغي شرط الحرية الإنسانية باعتباره المعطى الإلهي الوحيد، ويغلق باب تحقيق العبودية لله تعالى.

فالعارف بالله، هو الذي لا يأسره شيء خارج الرب. بما في ذلك ذاتُ العارف، التي هي ذات تتحرر من جسمانيتها على أجنحة روحانيتها، وصولاً إلى فردوس الحكمة.

---

(٥) يذكر د. محمد جلال شرف في «دراسات في التصوف الإسلامي» أن حارثه هذا هو ابن النعمان الأنصاري النجاري من أهل الصفة، وأحد الثمانين الذين ثبتوا يوم حنين، ولم يفروا. . وهو ليسَ حارثة المحاسبي كما يذكر نور الدين شريبه في تحقيقه لكتاب طبقات الصوفية للسلمي.

(٦) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٧) المصدر نفسه.

سئل الجنيد: «من العارف؟»

قال: «من لم يأسِرْهُ لحظةُ ولا لفظةُ»[8].

إن التحرر من القيود والضغوط المادية المزيفة، للتخفف من ثقل الحاجات الجسدية، والشهوات والرغبات الكثيفة، يوفر للروح قدراتٍ أوسع للرؤية الصالحة، والفهم السليم، ولتجنب الغفلة.

ومع ما يتضمنه فهم الجنيد عن شرط الحرية لتحقق العبودية للحق ـ وحده ـ فإن أفكاره عن ذلك لم تنطلق إلى المدى الواسع والبعيد للتحرر الفكري، أي أن المغامرة الفكرية الصوفية لم تأخذ اكتمالها النهائي، بسبب اقتران فكره بالأصول السائدة.

وإذا ما أخذ التحرر الفكري بُعداً مهماً لديه، فإنه ـ لأسباب تخصه ـ لم يسترسل بها إلى مستوى الاكتمال النظري المستقل، ولا إلى مستوى الفعل الملموس.

لقد تقيّد بالحكمة التي قال فيها جواباً عن سؤال: «بم تأمر الحكمة؟: تأمر الحكمة بكل ما يحمد في الباقي أثره، ويطيب عند جملة الناس خبره. ويؤمن في العواقب ضرره..»[9].

وعلى طريق تأسيس الحقيقة على الشريعة، وجّه عنايته إلى تنشئة النفس، تنشئةً ذاتيةً وشبه ذاتية (من خلال حلقات المريدين).

قال أبو بكر محمد بن أحمد بن يعقوب، سمعت الجنيد يقول: «... إن لله عباداً صحبوا الدنيا بأبدانهم، وفارقوها بعقود إيمانهم أشرق بهم علم اليقين على ما هو إليه صائرون، وفيه مقيمون وإليه راجعون.. فهربوا من مطالبة نفوسهم الأمارة بالسوء، والداعية إلى المهالك، والمعينة للأعداء، والمتبعة للهوى، والمغموسة في البلاء..»[10].

«فتوهم يا أخي إن كنت ذا بصيرة ماذا يرد عليهم في وقت مناجاتهم، وماذا يلقونه من نوازل حاجاتهم، ترَ أرواحاً تتردد في أجساد قد أذبلتها الخشية، وذللتها الخدمة وتسربلها الحياء، وجمعها القرب، وأسكنها الوقار، وانطقها الحذار، أنيسها

(٨) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».
(٩) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(١٠) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

الخلوة، وحديثها الفكرة، وشعارها الذكر، شغلها بالله متصل، وعن غيره منفصل..»[11].

وحسب المنطلقات الصوفية الكبيرة في المعرفة، فإن شيخ العارفين لم ينقل الدلالة النظرية في تعريف (العارف بالله) إلى مضمونها الاجتماعي الواسع، لأن حكمته الشخصية دفعته إلى نبذ المغامرة، وتوجيه معرفته إلى استبطان حقيقة الذات الضرورية، واكتناه ذات الآخر.

فقيل له: «من العارف»؟

فأجاب: «من نطق عن سرك وأنت ساكت» منبئاً ـ بذلك ـ عن قدرته في اكتشافه حقيقة (المقابل) مهما كانت سرّانيته.

كما أنه، من جانب آخر، يُعلم شبيهه المتصوف العارف بحقيقته؛ ـ حقيقة الجنيد ـ أنه يخضع المعرفة للحكمة، متجنباً البلاء والتهلكة. وكان الحلاج يفهم اللغة الباطنية للجنيد على ما هي عليه من تعارض مع موقفه الظاهر.

ورغم أن معرفة شيخ العارفين تجسد ذاتية المعرفة، فإنها تكرس جماعية الأصول، بمعنى أن الحلول ـ حلوله الذاتية ـ كانت الوجه المرافق لعلاقاته التقليدية المنتظمة، التي كانت العلاقات الضرورية لشيخ طريقة وصاحب مدرسة.

إن نزعة الجمع بين الحقيقة والشريعة على قاعدة الشريعة نفسها نفعته في أن يكون قائد متصوفة، وصاحب أتباع، في عصر الاضطرابات الطائفية، والمنازعات بين الفرق.

وكان زمن الخليفة (المتوكل) يشهد نهاية الخلافات المريرة حول «خلق القرآن» على يدي الخليفة نفسه.

وكانت الحملة على المتصوفة قد بلغت الشدّة أيضاً، غير أن شخصية الجنيد أسهمت في إيقاف تلك الحملة، فكان محبوباً لدى الأوساط الشعبية، والرسمية أيضاً.

قامت شهرته على بنيانٍ قوي، استطاع أن يحمي من خلاله، أصحابه ومريديه.

أصبح اسم الجنيد عنواناً لمدرسة بغداد، فلم تحظ شخصية صوفية باهتمام

---

(١١) المصدر نفسه.

المؤرخين كما حظيت شخصية الجنيد، فهو الجامع بين الحقيقة والشريعة، والواضع للمريدين أصول الطريقة، ومعيار صدق هذا كله إذا قيل مدرسة بغداد، فإنما يُقصد بها مدرسة الجنيد[١٢]. وبقوة هذه الشهرة التي نالها الجنيد أصبحت المساجد ولأول مرة منابر للدعوة الصوفية، بعد أن كانت معرضة للاتهام، والتكفير، والمضايقة.

كما أصبح للصوفية حلقات بمثابة معاهد لتخريج الرجال، «فمدرسة الجنيد هي قلب التصوف ولسانه وبيانه، ويرجع إليه الفتوى والفيصل في مناهجه وقواعده وسلوكه ومعارجه»[١٣].

في العلم والحال

تباين المتصوفة في مستويات العلم والحال، فمنهم من كان أكثر علماً وأقل حالاً، ومنهم من كان أكثر حالاً وأقل علماً. خاصة، وأن العلم يتصل بالتحصيل وبذل المجهود، مثلما يتصل بالموهبة.

فأصل المعرفة موهبة[١٤] ـ كما قيل ـ، وقال الجنيد في بذل المجهود: «فتح كل باب وكل علم نفيس بذل المجهود»[١٥]. أما الحال فهي «ما يرد على القلب من غير تحمل ولا اجتلاب..»[١٦]. وهي من سمات الفطرة الصوفية، والإيمان القلبي، الذي قد لا يرافقه علم صوفي، ولقد قال الجنيد:

«الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم»[١٧]. والحال هي «الذكر الخفي» استناداً إلى قول الرسول ﷺ: «خيرُ الذكر: الخفيّ». والأحوال هي: المراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والإنس، والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين وغير ذلك[١٨].

أما المجاهدات والعبادات والرياضات، فهي المقامات (مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل وغير ذلك)، وتتسم (الحال) بالتغير، فيما تتسم

---

(١٢) د. محمد جلال شرف: «دراسات في التصوف الإسلامي».
(١٣) المصدر نفسه.
(١٤) أبو نصر السراج الطوسي: «اللمع».
(١٥) ابن الجوزي: «صفة الصفوة».
(١٦) محيي الدين بن عربي: «الفتوحات المكية»، جـ ٢.
(١٧) أبو نصر السراج الطوسي: «اللمع».
(١٨) أبو نصر السراج الطوسي: «اللمع».

المقامات بالثبات، قال محيي الدين بن عربي: «الحال تغيّر الأوصاف على العبد فإذا استحكم وثبت فهو المقام»[١٩].

فالأحوال (وكذلك المقامات) قد تكون من خصائص العارف بالله علم، أو بغير علم، ولكنها عند الجنيد مشفوعة بالمعرفة الصوفية، والعلم الواسع. فالمعرفة تتحد بالحال في تجربة الجنيد.

قال جعفر الخلدي: «لم نرَ في شيوخنا من اجتمع له علم وحال غير أبي القاسم الجنيد، ولأكثرهم كان يكون له علم كثير ولا يكون له حال، وآخر كان يكون له حال كثير وعلم يسير، والجنيد كانت له حال خطيرة وعلم غزير، فإذا رأيت حاله رجحته على علمه وإذا رأيت علمه رجحته على حاله»[٢٠].

تبحُره بالعلم واختياره التصوف

كان الجنيد ضليعاً بالعلوم في زمانه، إلا أنه اختار ـ من بين هذه العلوم ـ علم التصوف، استجابةً لنداء الروح، وطمأنينة القلب.

وقد كان تبحره بالعلوم قد أكسب تصوفه سمات المعرفة العلمية المتوازنة، والمتكاملة. فأصبح التصوف ثرياً بالدلالات والمعاني، وقادراً على تقديم الاجابات لمعضلات الفلسفة، ومتناقض الآراء الفكرية، ولم يظل مقتصراً على حالات الأفراد الشاطحين، وحلقات المريدين وشيوخهم، بل دخل الحياة العامة من أوسع أبوابها، فكان للتصوف حضوره الكبير في المساجد، وفي الحلقات والتجمعات، وفي الشوارع، والبيوت على حدٍ سواء، وفي وقت اشتداد المحن، وتفاقم الصراعات الدامية بين الطوائف والفرق، كان صوت العلم، صوت الجنيد، الذي واجه الغوغاء وأقطاب الفتنة، بالحكمة، والتؤدة، والروية، فكانت أفكاره وكلماته شاهداً حياً على صدق أهمية المنطق والحوار، وبطلان الفتنة.

وكانت مرحلة الجنيد إيذاناً بهدوء الفتنة ـ لا بانتهائها ـ فكان عنصر تهدئة، وترويض وتوجيه يجمع العامة والخاصة، من الناس ومن أهل الجاه والسلطة. وبما أوتي من العلم الغزير تمكن من أن يحقق للتصوف ظروفاً ملائمة، أصمتت ثائرة

---

(١٩) محيي الدين بن عربي: «الفتوحات المكية»، جـ ٢.

(٢٠) ابن الجوزي: «صفة الصفوة».

المستنكرين للتصوف، ومدّت جسور التفاهم بين الصوفية وبعض كبار خصومهم.

وعن علمه، قال الجنيد (كما ذكرنا): «ما أخرج الله إلى الأرض علماً، وجعل للخلق إليه سبيلاً، إلا وقد جعل لي فيه حظاً ونصيباً..». غير أنه خصَّ نفسه بعلم التصوف، لأنه ـ كما يرى ـ أشرف علم، فكان يقول: «لو علمت أن لله علماً تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم ـ أي التصوف ـ الذي تكلم فيه مع أصحابنا وإخواننا لسعيت إليه وقصدته».

البدايات الرهيفة

يرجع علم الجنيد إلى طفولته الذكية، الحساسة، المدهشة، فمنها انطلقت صبواته العلمية، والصوفية، وأخذت تؤسس نفسها، خطوة خطوةً في حضرة بيت الصوفي الكبير خال الجنيد (السري السقطي).

وعن أبي محمد المرتعش، قال، قال الجنيد:

«كنتُ بين يدي سري السقطي، وأنا ابن سبع سنين، وبين يديه جماعة يتكلمون في الشكر، فقال لي: يا غلام ما الشكر؟ فقلت: ألاّ تعصي الله بنعمه.

فقال لي: أخشى أن يكون حظك من الله لسانك! قال الجنيد: فلا أزال أبكي على هذه الكلمة التي قالها السريّ لي»[(٢١)].

رياضة العقل المريرة

وعن أبي الحسن المجلسي، سئل الجنيد: «ممن استفدت هذا العلم؟ قال: من جلوسي بين يدي الله تعالى ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة. وأومأ إلى درجة داره»[(٢٢)]. ويذكر ابن الأثير، عن مجاهدته العلمية الشاقة، أن الجنيد: «مكث أربعين سنة لا يأوي إلى فراش، ففتح عليه من العلم النافع والعمل الصالح بأمور لم تحصل لغيره في زمانه. وكان يعرف سائر فنون العلم. وإذا أخذ فيها لم يكن له فيها وقفة ولا كبوة..»[(٢٣)].

---

(٢١) ابن الجوزي: «صفة الصفوة».

(٢٢) ابن الجوزي: «صفة الصفوة».

(٢٣) ابن الأثير: «البداية والنهاية»، جـ ١١.

أساتذته

كان أستاذه الأول خاله سري السقطي، المتصوف الكبير وهو أول من تكلم - في بغداد - بلسان التوحيد، وحقائق الأحوال، وهو إمام البغداديين، وشيوخهم في وقته[٢٤].

فقد صحبه الجنيد، كما صحب الحارث المحاسبي[٢٥]، ومحمد بن علي القصّاب البغدادي[٢٦].

وتفقَّه على أبي ثور الكلبي، وهو أحد الأئمة المجتهدين، وقد قال عنه أحمد بن حنبل: «أعرفه بالسنة من خمسين سنة، وهو عندي بمنزلة صلاح الثوري»[٢٧].

ويرى ابن الأثير أن الجنيد كان على مذهب سفيان الثوري فهو يقول: «والصحيح أنه - أي الجنيد - كان على مذهب سفيان الثوري وطريقه والله أعلم»[٢٨]. كما سمع الحديث من الحسين بن عرفه[٢٩]. ويكتسب شيخ العارفين، معارفه الصوفية من الشيوخ والأقطاب الكبار، مرجعاً علومه وأفكاره إلى ما أسماه الصوفية «بالعلم اللدني»، وهو «يتابع معظم الصوفية من أمثال بشر بن الحارث الحافي، في إرجاع التصوف أو علم الباطن أو العلم اللدني إلى الخضر عليه السلام، وذلك لاعتقادهم جميعاً أنه ما زال حياً، فيقول:

«رضوان الله على أمير المؤمنين علي رضوان الله عنه، لولا أنه اشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معاني كثيرة. ذاك امرؤٌ أعطي العلم اللدني. والعلم اللدني هو الذي خُصَّ به الخضر. قال الله تعالى: وعلمناه من لدنا علماً»[٣٠].

---

(٢٤) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٢٥) الحارث المحاسبي، وكنيته أبو عبد الله، من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر وعلوم المعاملات والاشارات، له تصانيف مشهورة، منها: «كتاب الرعاية لحقوق الله»، وهو من أهل البصرة، وأستاذ أكثر البغداديين. مات ببغداد سنة ثلاث وأربعين ومائتين. (عن المصدر نفسه).

(٢٦) وهو بغدادي، أستاذ الجنيد، وكان الجنيد يقول: «الناس ينسبونني إلى سري - يعني السقطي - وكان أستاذي محمداً القصاب» مات سنة خمس وسبعين ومائتين.
عن تاريخ بغداد جـ ٣ - المصدر.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) ابن الأثير: «البداية والنهاية»، جـ ١١.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) أبو نصر السراج الطوسي، «اللمع»، د. محمد جلال شرف، «دراسات في التصوف الإسلامي».

وثمة احتمال أن الجنيد قد استفاد من أفكار أفلاطون في خلود النفس، وفي عالم المثل، كما استفاد من الأفلاطونية المحدثة، التي كانت محط عناية واهتمام العديد من الفلاسفة العرب والمسلمين(٣١).

ماذا قيل في علمه

إن الاجماع على علم الجنيد حاصل، سوى أن الاختلاف قائم في تحديد اتجاهات اجتهاده، أو في صلة علمه بالسلوك. فهل سلوكه الصوفي سلوك ثوري، أم أنه سلوك تلاؤم وانتظام مع الواقع السائد؟

و«لقد قيل عن الجنيد انه رزق من الذكاء وصواب الجوابات في فنون العلم ما لم ير في زمانه مثله عند أحد من أقرانه، ولا ممن أرفع سناً منه، ممن كان يُنسَبُ منهم إلى العلم الباطن والعلم الظاهر في عفاف وعزوف عن الدنيا وأبنائها»(٣٢).

وعنه قال الكعبي مخاطباً بعض المتصوفة:

«رأيت لكم ببغداد شيخاً يقال له الجنيد، ما رأت عيني مثله، كان الكتبة يحضرونه لألفاظه، والفلاسفة لدقة كلامه، والشعراء لفصاحته، والمتكلمون لمعانيه، وكلامه ناءٍ عن فهمهم»(٣٣).

ويروى أن عبد الله بن سعيد بن كلاب، سأله عن حقيقة مذهبه، وكان في معرض تصنيف كتابه الذي ناقش فيه المذاهب المختلفة، فقال الجنيد: «مذهبنا إفراد القدم عن الحدث، وهجران الإخوان، ونسيان ما يكون وما كان» فقال ابن كلاب: هذا كلام لا يمكن فيه المناظرة. ثم حضر مجلس الجنيد فسأله عن التوحيد، فأجابه بعبارة مشتملة على المعارف، ثم قال: أعد علي لا بتلك العبارة، ثم استعاده الثالثة، فأعاده بعبارة أخرى فقال: أمله علي، فقال الجنيد: لو كنت أجرده، كنت أمليه، فاعترف ابن كلاب بفضله»(٣٤).

---

(٣١) انظر «محمد جلال شرف» في مقارنته بين عالم المثل لدى أفلاطون وأفكار الجنيد عن رجوع آخر العبد إلى أوله، واستناده إلى آية الميثاق: ﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى﴾.

(٣٢) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٧.

(٣٣) ابن عماد الحنبلي: «شذرات الذهب»، جـ ٢.

(٣٤) ابن عماد الحنبلي: «شذرات الذهب»، جـ ٢.

قوة تأثير العلم

وكان الجنيد يرفق بالمتصوفة الفقراء من أثر العلم، فكان يدعو إلى مبادأتهم بالرفق وحسن العناية، لا بالعلم، لجليل خطره على النفوس، ولعدم سواسية النفوس في القدرة على استقباله. قال: «إذا أتيت الفقير ـ أي الصوفي ـ فالقه بالرفق ولا تلقه بالعلم، فإن الرفق يؤنسه والعلم يوحشه. فقيل يا أبا القاسم: وهل يكون فقير يوحشه العلم؟ فقال: نعم، الفقير إذا كان صادقاً في فقره فطرحت عليه علمك ذاب كما يذوب الرصاص في النار»(٣٥).

وتتصل هذه الفكرة، بفكرة الإسلام في التخفيف عن المسلم، بما يجلب له اليسر، ويجنبه العسر.

كراهيته لرواية الحديث

ورغم علم الجنيد الغزير، واقتدائه بسيرة النبي العظيم محمد ﷺ فإنه كان يكره رواية الحديث، و«يذكر المؤرخون أن الجنيد سمع الحديث الكثير من الشيوخ وممن أحكم علم الشريعة إلا أن قيامه بحقائق الآثار كان يدفعه عن الرواية والآثار، فلم يحدث إلا بحديث واحد عن الحسن بن عرفة. ولا شك في أن الجنيد كان متبعاً لبشر بن الحارث الحافي من هذه الناحية وهي كراهيته لرواية الحديث»(٣٦).

وقد ورد ذكر الحديث في مصادر التصوف الإسلامي، جاء في طبقات الصوفية:

«حدثنا محمد بن عبد الله الحافظ، قال: حدثنا بُكَيْر بن أحمد الحداد الصوفي بمكة، حدثنا الجنيد بن محمد أبو القاسم الصوفي، حدثنا الحسن بن عرفة(٣٧)، حدثنا محمد بن كثير الكوفي، عن عمرو بن قيس الملائي، عن عطية، عن أبي سعيد رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «احذروا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله تعالى» وقرأ: ﴿إنَّ في ذلك لآياتٍ للمتوسمين﴾(٣٨).

قال: للمتفرسين.

---

(٣٥) القشيري: «الرسالة القشيرية».

(٣٦) د. محمد جلال شرف: «دراسات في التصوف الإسلامي».

(٣٧) الحسن بن عرفة العبدي، أبو علي البغدادي المؤدب، قالوا عنه أنه ثقة، عمر طويلاً، فقد عاش مائة وعشرين سنة (انظر طبقات الصوفية، للسلمي).

(٣٨) سورة الحجر، الآية: ٧٥.

آثاره العلمية ولماذا أوصى بدفنها

لم يترك الجنيد مصنفات علمية، لأنه أوصى بدفن جميع ما هو منسوب إليه من علمه، فقيل: ولم ذلك؟ فقال: أحببت أن لا يراني الله وقد تركت شيئاً منسوباً إلي، وعلم الرسول بين ظهرانيهم»[٣٩].

ولقد أعطى الجنيد ـ شأن المتصوفة العظماء ـ درساً تربوياً فذاً في اقتران المعرفة بالسلوك والممارسة، وبالنشاط الإنساني، فهي ـ أي المعرفة ـ ليست ثقافة كلامية يلوكها ويمضغها صاحبها ويعيد مضغها باستمرار، بل هي نهج ومنهج. فبمقدار ما تتحول المعرفة إلى نهج وسلوك ومسيرة تصبح الإرادة موحدة، متفقة، تتجرد عن ثقل (الأنانية) ووطأة المصلحية، وتوفر للذات فلكها الحقيقي، حيث لا شرط غير شرط الحرية، ولا أفق غير أفق الكونية، إن المعرفة تقود ـ كما ينبغي ـ إلى الحقيقة والحق والصدق، وفيما يتعلق بالمعرفة الصوفية، فإنها تقود إلى ملكوت الله، حيث تُمحى الرسوم، ويتجلى وجه الخالق الخلاق، نوراً على نور.

قال الجنيد، مؤشراً على غاية معرفته وعلمه: «اعلم رحمك الله أنه إذا عظمت المعرفة بالله ذهبت آثار العبد وامَّحت رسومه، فعند ذلك يبدو علم الحق، وثبت اسم حكم الله تعالى»[٤٠].

تتويج المعرفة

إن مسيرة الجنيد العلمية تتصل بالهدف الأكبر، اتصال الطريق بالمحطة، والوسيلة بالغاية، وغاية الجنيد هي الفناء في الذات الإلهية، واستهلاك ناسوتيته في لاهوتيته.

فالمعرفة المتعاظمة تقلل من الانتساب إلى عالم الماديات، والاعتبارات المصلحية، وهي ـ في التصوف، وفي كل اختيار معرفي صادق ـ تنقية للنفس من الشوائب، وتحرير لها من الأدران، التي يسببها الطمع، والطموح اللامشروع.

غير أن التصوف، يجعل للمعرفة بُعداً أوسع، فهي ـ أي المعرفة الصوفية ـ تطلق حرية الإنسان من أسار عبودية الأشياء، وبخاصة عبودية المال والسلطان، هذا هو

---

(٣٩) د. محمد جلال شرف: «دراسات في التصوف الإسلامي».

(٤٠) أبو نصر السراج الطوسي: «اللمع».

الباب الأول، أما الباب الثاني (وهو يتمازج مع الباب الأول ويتسع فوق مساحته) فهو تحرر الروح من ثقل الجسد، بالتعالي على الشهوات واللذائذ المادية، والانتماء إلى البهجة الروحية.

ويشكل التحرران من المادة ومن رغائب الجسد الثقيلة، حريةً واحدةً لدي الصوفي الحقيقي.

أصول المعرفة الصوفية لدى الجنيد

امتاز الجنيد عن غيره من العديد من المتصوفة بانتهاجه الأصول التقليدية في الدين الإسلامي، وتأسيسه مفاهيمه الصوفية على قاعدة الشريعة ونظمها.

بتعبير آخر، إنَّ الجنيد لم يجنح، إلى الشطح الفكري، مثلما تجنب شطحات الجسد، (أي الشطحات الظاهرة على وجه الدقة).

وفي الوقت الذي كان فيه العديد من أصحاب الخرقة يتسمون بالغرابة، والإنفلات، وعدم التقيد بالضوابط، حيث تأخذ الشطحات لديهم أبعاداً عجيبة، كان الجنيد سيد الانتظام، صاحب الطريقة المشروعة والتوافق، فهو على الصعيد الايديولوجي كان يزاوج بين الحقيقة والشريعة، وعلم الباطن وعلم الظاهر. وعلى صعيد العلاقات الاجتماعية والرسمية، لم يخرج عن إطار الانسجام، فهو ـ بهذا الفهم ـ يمثل الصورة التصالحية بين التصوف والهيئات الرسمية والاجتماعية المتنفذة إلى حدٍ ما. فالصوفية، أصبحت بهدي الجنيد، أكثر عقلانية، بالمعنى التقليدي للعقلانية، فلم تحصل تواترات مشهودة في العلاقات بينه وبين القضاة ورجال الدولة، كما لم تخرج به الصوفية عن نطاق التعقل التقليدي، فهومنسجم، متآلف، محبوب، مهيب الجانب، وهو على الصعيد المكاني، لم تذهب به النشوة الصوفية مذهب التنقل، والترحال، والتطواف في المسافات البعيدة.

إن منهج الجنيد القائم على وحدة الحقيقة والشريعة، مبني على المبادئ الآتية:

١ ـ التمسك بالقرآن روحاً ونصاً، فهو يقول:

«إن من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر. لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة..»[٤١].

---

(٤١) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء».

٢ ـ التقيد بالسنة واتباع الشريعة. فألزم تصوفه، بالاتباعية، متباعداً عن الاجتهاد الذي يبدو لسواه ابتداعاً. فأهم أركان التصوف عند الجنيد ثلاثة: ذكر مع اجتماع، ووجد مع سماع، وعمل مع اتباع[٤٢].

فالاتباع الدقيق لتعاليم الشرع[٤٣] كان من أركان مذهبه. ويقول الجنيد في صرامة تمسكه بالسنة: «الطريق إلى الله مسدود على خلق الله عز وجل، إلا على المقتفين آثار رسول الله والتابعين لسنته كما قال عز وجل: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾»[٤٤].

٣ ـ تشوق عناء المسير من النفس إلى الله (تعالى). ولهذا قال الجنيد: «تجرع المرارة من غير تعبيس»، وذلك من أجل مواصلة رحلته الصوفية نحو (الله).

يقول الجنيد: «المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل هين على المؤمنين، وهجران الخلق في جنب الحق شديد، والمسير من النفس إلى الله صعب شديد، والصبر مع الله أشد»[٤٥].

إن هذا الصبر هو سلاح الرحلة العظيمة من النفس إلى الله، ومن النسبية الزمانية إلى الكونية والسرمدية.

فالتوحيد ـ لدى الجنيد ـ هو «الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية[٤٦] ولا يتحقق هذا الخروج إلا بتسليم الذات البشرية إلى الذات الإلهية، و«أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده..».

٤ ـ أن تكون الأعمال خالصة لوجه الله، لا لغرض آخر. «فحقيقة العارف الكامل عن الجنيد، هو ذلك الذي أخذ الأعمال عن أمر الله تعالى وجعلها خالصة له، لا لغرض آخر من رغبة في جنة أو خوف من نار»[٤٧].

٥ ـ تطابق السلوك الظاهري والباطني، العلني والداخلي بالتأدب الدائم في

---

(٤٢) القشيري: الرسالة القشيرية.

(٤٣) د. عفيفي: التصوف الثورة (عن دراسات في التصوف الإسلامي، د. محمد جلال شرف).

(٤٤) ابن الجوزي: «صفة الصفوة».

(٤٥) السبكي: «طبقات الشافعية»، جـ ١.

(٤٦) القشيري: «الرسالة القشيرية».

(٤٧) د. محمد جلال شرف: «دراسات في التصوف الإسلامي».

حضرة الله، الرقيب الكلي الشامل الذي يتعين تحت نظره الزمان والمكان.

ويؤكد الجنيد على التأدب في الخلوة، وهو في ذلك يرد على ازدواجية المتأدبين علانية، في حين يرتكبون الآثام والموبقات في السر، أو في الخلوات الخاصة. قال: «يا معشر الفقراء، إنكم تعرفون بالله تعالى، وتُكرّمون لله تعالى، فانظروا كيف تكونوا مع الله إذا خلوتم به؟»[٤٨].

وهذا النداء الأخلاقي الذي وجهه الجنيد إلى الصوفية هو الأساس الأخلاقي الذي بنى عليه الصوفية طريقهم إلى الله وهو التأدب التام مع الله في خلوتهم به[٤٩].

٦ ـ إيمان الجنيد بنظرية وحدة الشهود، واستنكاره لنظرية وحدة الوجود، فهو يقول: «متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير له بمن له شبيه ونظير؟ هيهات! هذا ظن عجيب، إلاَّ بما لطف اللطف من حيث لا دَرَكَ ولا وهم ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق الإيمان»[٥٠].

وهكذا نلمس من هذه العبارة استنكار الجنيد لفكرة الاتحاد بالله أو الحلول، أو حتى فكرة وحدة الوجود[٥١].

٧ ـ عدم إظهار المواجد، في إطار توجيبه عدم إفشاء السر الصوفي، «فإظهار المواجد من الأمور التي عابها الجنيد على الصوفية وعدها من علامات ضعف الروحانية» كما حدث للحلاج فقتله الفقهاء بتهمة الكفر والزندقة[٥٢]. وقد عُرِف عن الجنيد سكوته عند السماع، خلافاً لما يحصل عند غالبية المتصوفة الذين يصيبهم الوجد ويجعلهم يتمايلون رقصاً.

ولكن هدوء الجنيد عند السماع قد يكون ـ أحياناً ـ هدوء الظاهر، انسجاماً مع وقار وضعه، ودعوته إلى التوفيق بين التصوف والأصول التقليدية السائدة.

وحين كان يُسأل عن سبب ذلك، كان يستوحي جوابه من الآية القرآنية: ﴿ترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب، صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾، فكأنه

---

(٤٨) القشيري: «الرسالة القشيرية».
(٤٩) د. محمد جلال شرف: «دراسات في التصوف الإسلامي».
(٥٠) القشيري: «الرسالة القشيرية».
(٥١) د. محمد جلال شرف، المصدر المذكور.
(٥٢) المصدر نفسه، وكذلك «الحلاج الثائر الروحي في الإسلام» للمؤلف نفسه.

بهذا القول يلوم صاحبه، فمعنى ذلك أنكم تنظرون إلى سكون جوارحي وهدوء ظاهري، ولا تدرون أين أنا بقلبي، وهذه أيضاً صفة من صفات أهل الكمال في السماع[٥٣].

المعرفة الإلهامية

إن معرفة الجنيد التي تضمنت علماً وافراً نالها بالتحصيل والدراسة وبذل المجهود، كانت مكتنزة بفرع من فروعها الثمينة، وهو فرع المعرفة الإلهامية التي اختص [ويختص] بها الصوفيون والمتفرسون الكبار الذين تعد معرفتهم بالله تاج المعارف كلها، وقد رأى الجنيد أن أول عبادة الله عز وجل، معرفته، وأصل معرفته توحيده. ويؤتى العارفون بالله، ذوو النفوس المرهفة الحسَّاسة، والعقول الفذة، معرفة الالهام والحدس، والتوقع، والاستشفاف، والتخاطر، وغير ذلك، مما يدخل في خيمة المعرفة الإلهامية، ونبوغ الوعي والحدس معاً. وتنطوي المعرفة الالهامية على روح التفرس، فمن فراسته المشهورة، ما ذكره ابن العماد الحنبلي: «أن غلاماً نصرانياً جاء ـ متنكراً ـ إلى الجنيد، وسأله: ما معنى قوله ﷺ: «اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله؟!» فأطرق الجنيد ساعة، ثم رفع رأسه، وقال له: «أسلِمْ، فقد حان وقت إسلامك، فأسلم الغلام»[٥٤]. فالفراسة لدى الجنيد هي المعرفة التي يوصف بها العارف الحقيقي، ومن هنا جاء قوله، جواباً على سؤال: «من العارف»: «من نطق عن سرك وأنت ساكت»[٥٥].

ومن القصص الأثيرة في (التخاطر) ما حُكِيَ عن (خير)، قال: «كنتُ يوماً جالساً في بيتي فخطر لي خاطر أن أبا القاسم جنيداً بالباب أخرج إليه، فنفيت ذلك عن قلبي وقلت: وسوسة. فوقع لي خاطرٌ ثان يقتضي مني الخروج: ان جنيداً على الباب فأخرج إليه، فنفيت ذلك عن سرّي، فوقع لي خاطر ثالث، فعلمت أنه حق وليس بوسوسة، ففتحت الباب فإذا [أنا] بالجنيد قائم، فسلّم علي، وقال: يا [خير] ألا خرجت مع الخاطر الأول؟»[٥٦].

---

(٥٣) أبو نصر السراج الطوسي: «اللمع».
كذلك د. محمد جلال شرف، المصدر المذكور.
(٥٤) ابن العماد الحنبلي: «شذرات الذهب..» جـ ٢.
(٥٥) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».
(٥٦) المصدر نفسه.

وعن أبي عمرو بن علوان، قال:

«خرجتُ يوماً إلى سوق الرَّحبة في حاجة فرأيتُ جنازة، فتبعتها لأُصلّي عليها، ووقفتُ حتى يدفن الميت في جملة الناس، فوقعت عيني على امرأة مسفرة من غير تعمّد، فألححتُ بالنظر واسترجعتُ واستغفرتُ الله تعالى، وعدتُ إلى منزلي فقالت لي عجوز: يا سيدي ما لي أرى وجهك أسود، فأخذت المرآة، فنظرتُ فإذا وجهي أسود.

فرجعت إلى سِرّي أنظرُ من أين دُهيت؟ فذكرت النظرة، فانفردت في موضع أستغفر الله وأسأله الإقالة أربعين يوماً، فخطر في قلبي أن زُر شيخك الجنيد، فانحدرتُ إلى بغداد، فلما جئتُ الحجرة التي هو فيها طرقت الباب فقال لي: أدخل يا أبا عمرو، تُذنبُ بالرحبة ونستغفر لك ببغداد»(٥٧).

وجاء في (حلية الأولياء)، أنَّ أبا القاسم بردان النهاوندي سمع الجنيد يقول: «جئت إلى أبي الحسن السدي يوماً فدققت عليه الباب، فقال: من هذا؟ فقلت: جنيد. فقال: أدخل، فدخلت، فإذا هو قاعد مستوفز، وكان معي أربعة دراهم فدفعتها إليه، فقال لي: أبشر فإنك تُفلح فإني احتجت إلى هذه الأربعة دراهم، فقلت اللهم ابعثها على يدي رجل يفلح عندك»(٥٨).

الحال

إن وحدة الشهود ـ لدى الجنيد ـ تختلف عن وحدة الوجود لدى محيي الدين بن عربي وغيره من الاشراقيين، فوحدة الوجود قائمة على العلم والاعتقاد والتنظير، أما وحدة الشهود فهي حال، وليست علماً ولا اعتقاداً، ولا تخضع لوصف ولا تفسير، وهي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية، وهي الحال التي يُسميها صوفية الإسلام بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع، منهم أبو سعيد الخراز وأبو بكر الشلبي والحلاج(٥٩).

وتقترن الأحوال ـ عند الجنيد ـ بالعلم والعبادة، قال أحدهم: «سمعت الجنيد يقول فيما يعظني به: «يا فتى إلزم العلم ولو ورد عليك من الأحوال ما ورد، ويكون

---

(٥٧) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٥٨) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء».

(٥٩) عفيفي: التصوف الثورة ـ انظر د. محمد جلال شرف.

العلم مصحوبك، فالأحوال تندرج فيك وتنفد، لأن الله عز وجل يقول: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به، كل من عند ربنا﴾[٦٠].

وكان الجنيد شديد التعبد، وهو يقول: «العبادة على العارفين أحسن من التيجان على رؤوس الملوك»، وكان بذلك خصماً لبعض المتصوفة من الذين أسقطوا فروض الطاعة والتكاليف، وأمور العبادة الملزمة.

إن أحوال الجنيد مثل الوثاق الذي يبتدئ بالركعة، وينتهي بالركعة، فلا فراغ لديه خارج شروط الطاعة، وفروض العبادة، وكان ورده في كل يوم ثلاثمائة ركعة، وثلاثين ألف تسبيحة، ومكث أربعين سنة لا يأوي إلى فراش[٦١].

العمل والعبادة

لم ينقطع الجنيد عن العمل، وبالعكس من ذلك فإنه رأى في العمل طريقاً إلى ترسيخ الإيمان، وتوثيق العبادة، وعمل الصالحات، فاندمجت الأعمال والعبادات والعلوم والأحوال في فكرة واحدة، هي فكرة العارف بالله نفسها، والتي تأخذ الأعمال عن الله.

قال الجنيد في الرد على أولئك العارفين الذين يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى: «إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا. وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة، إلا أن يحال بي دونها وإنه لأوكد في معرفتي وأقوى في حالي»[٦٢].

وكان حرص الجنيد على المجيء إلى السوق، وفتح حانوته، دليلاً على اعتباره العمل مبدأً لا تفريط فيه، خلافاً لما كان يفعله بعض المتصوفة المتعطلين، أو الذين يمارسون (الكدية)، أو الذين يبلغ بهم الزهد درجةً من الانقطاع عن الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، تكاد تميت أجسادهم لولا لقيمات تسد الرمق.

---

(٦٠) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء».

(٦١) ابن كثير: «البداية والنهاية»، جـ ١١.

(٦٢) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

قال السلمي: وسمعت جدي اسماعيل بن نجيد يقول: «كان الجنيد يجيء كل يوم إلى السوق فيفتح حانوته، فيدخله ويسبل الستر عليه ويصلي أربعمائة ركعة..»[٦٣]. إن عمله في الحانوت، هو الوجه الثاني من بذله المجهود المرير في تحصيل العلم، في التزام طريقته والاقتداء بأثر رسول الله، واتباع سنته.

تطهير النفس

إن مهمة الجنيد في تطهير النفس مهمة شاقة، سخَّر لها جميع قدراته، وكل أيامه. فعلاقة النفس بالطريق، تبتدئ من النفس، فكلما قطعت شوطاً (أو أشواطاً) في تنقية نفسها، قطعت أشواطاً في افتتاح الطريق والسير على هدى الحق.

والعارف بالله، ليس مجرد معرفة صوفية، واحتواء علم، بل هي - بالدرجة الأولى - صفة نفس صافية متطهرة، فيأتي علمها طاهراً بطهرها، ونقياً بنقائها. فالعلم قد يكون سلاحاً فاسداً إذا ما كانت النفس فاسدة، لكنه سلاح خير إذا ما كانت النفس خيّرة.

وقد كان يعيب على (رويم) وقد تولى القضاء بأنه - رغم تصوفه - كان يخبئ حب الدنيا في نفسه عشرين سنة[٦٤]، مشيراً إلى أن النفس مركبة ومعقدة ولا تكشف عن (نفسها) بسهولة.

ولأن النفس ذات تعقيد بالغ، فإن تطهيرها مهمة عنيدة.

قال الجنيد:

«ينبغي للعاقل ألا يفقد من إحدى ثلاثة مواطن، موطن يعرف فيه حاله، أمُزاد أم منتقص. وموطن يخلو فيه بتأديب نفسه وإلزامها ما يلزمها ويتقصى فيه على معرفتها. وموطن يستحضر عقله برؤيته مجاري التدبير عليه وكيف نقلب فيه الأحكام في أناء الليل وأطراف النهار»[٦٥]. وقد شغلته مهمة تأديب الذات، فكانت شغله الشاغل، وقضيته الثابتة.

---

(٦٣) ابن الجوزي: «صفة الصفوة».

(٦٤) يروى أن الجنيد رأى (رويما) وقد تولى القضاء فقال: «من أراد أن ينظر إلى من خبأ في سره حسب الدنيا عشرين سنة، فلينظر إلى هذا».
- أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء».

(٦٥) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء».

وكانت قصة الكريم بن الكريم بن الكريم «يوسف بن يعقوب» حافلة بدروس تأديب النفس، والإيمان بأن النفس قاصرة، وقابلة للوقوع في خطأ الهوى، لذلك فهي تظل ـ دائماً ـ محتاجة إلى العون الإلهي، ودليله في ذلك، الآية الكريمة، التي يطلب فيها يوسف من الله ـ تعالى ـ تقديم العون له، بصرف كيد النسوة المولهات به: ﴿وإلا تصرف عني كيدهن أصبُ إليهن وأكن من الجاهلين﴾.

وكانت قصة يوسف ويعقوب تثير كوامن أفكاره، مستخلصاً منها الحكمة والموعظة، فهي تتحول في نظره العلمي، إلى رمز بليغ، فلطالما شبَّه نفسه بيعقوب، وشبه [نفسه] بيوسف، كنايةً عن الفقدان والخسران، وعدم اليأس من رحمة الله.

ويمكن لنا أن نستنتج من التشبيه البديع هذا، أن تطابق النفس [والإنسان ـ والجسد] يحتاج إلى فترة طويلة، وعناءٍ شديد، ومحن قاسية، ودراما كبيرة حتى يتحقق، مثلما تحقق لقاء يعقوب بابنه يوسف، ففي الطريق، طريق حياة المرء، ثمة أخطاء وأخطاء، وثمة أمل وآمال.

كان الجنيد يقول: «كان يُعارضني في بعض أوقاتي أن أجعل نفسي كيوسف وأكون أنا كيعقوب، فأحزن على نفسي لما فقدت منها كما حزن يعقوب على فقده ليوسف، فمكثتُ أعمل مدة فيما أجده على حسب ذلك»[٦٦].

إن هذا الفهم الجنيدي إذ يشطب على الإدعاء والغرور والتبجح، وتوهم العظمة، فإنه يُبيّن أهمية الفضائل الماثلة في التواضع والنقد الذاتي، والرحمة، والتساهل مع الإخوان في زللهم.

قال الجنيد: «المروءة امتحان زلل الإخوان»[٦٧].

وكان أجمل ما ينشد الجنيد من الشعر، بيت الشعر هذا:

«تحمل عظيم الجرم ممّن تحبه وإن كنتَ مظلوماً فقل أنا ظالمُ»[٦٨]

إن معرفته بعجائب النفس المركبة في عدة مستويات وطبقات جعلته في ذروة التسامح مع الذين لم يحفظوا الود، فأنشد:

---

(٦٦) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء».
(٦٧) المصدر نفسه.
(٦٨) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

«أناسٌ أمّناهم فنمّوا حديثنا فلما كتمنا السرَّ عنهم تقولوا
ولم يحفظوا الود الذي كان بيننا ولا حين هَمّوا بالقطيعة أجملوا»[٦٩]

فهو ـ إذن ـ لم يسكن إلى نفسه [فكيف يتشدد مع سواه؟] وهو القائل: «لا تسكن إلى نفسك، وإن دامت طاعتها لك في طاعة ربك».

وليس قوله ذلك فكرة أو رأياً عابراً، بل هو تعبير عن رؤية فلسفية متكاملة، هي فلسفة الجنيد، الذي كان ينطلق من معرفته القائلة:

أكثر الناس علماً بالآفات، أكثرهم آفات»[٧٠]. وكان يردد ويؤكد:

«إن بدت عينٌ من الكرم ألحقتُ المسيء بالمحسن» وقال أبو العباس بن عطاء: متى تبدو؟ فقال له الجنيد: هي بادية، قال الله: سبقت رحمتي غضبي[٧١].

وشأنه شأن سواه من العارفين بالله، استلهم الجنيد الكثير من أفكاره عن النفس، من علي بن أبي طالب، الذي كان يقول: «مَثَلي مع نفسي كمثل راعي غنم مع غنمه. . .».

نفس الجنيد المجبولة على الحب والحنين

إن نفس الجنيد المؤمنة بالله، والمنتمية إلى فلك الأرواح كانت تجمع الحب الإلهي بالحب الإنساني، وحب بغداد، وحب الأصحاب والأشياء، فكانت له أيام الأنس، والفرح، والصفو والسعادات البشرية.

وحين ترد مفردات (الصفو) و(المنازل) و(الهوى) في شعره، فإنها لا تحمل المعاني الصوفية فقط، بل هي تحمل دلالتها الحسية، فهي صور من تجربته الحياتية التي تشير إلى أنه إنسان، يحيا بكل جوارحه، حياته الواقعية دون أن تأخذ به الطريقة على درب القطيعة.

كان ينشد كثيراً:

قد كان لي مشرب يصفو برؤيتكم فكدرته يدُ الأيام حين صفا

وقيل له: علام يتأسف المحب؟

---

(٦٩) المصدر نفسه.

(٧٠) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٧١) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

قال: على زمان بسطٍ أورث قبضاً أو زمان أنسٍ أورث وحشة[٧٢].

وفي هذه العبارة البليغة أوجز الحكمتين اللاهوتية والدنيوية.

فمن صروف الزمان أن يفعل بالمحب ذلك، ومن حال المحبين أنهم يُعانون من (زمان) القطع بعد (زمان) الوصل. ولقد عُرِفَ الجنيد بحب بغداد، بيوتاً وشوارع، ووجوهاً، فكان كثير الحنين إلى منازل الهوى التي اندرست، أو غادرها أهلها، أو مسحت يد الأيام رسومها، وأنشأت عليها رسوماً جديدة.

فكان مدّ الحب يصيح بنفسه صيحة الحنين الدامي، فيلتاع ويبكي رغم وقاره.

قال جعفر: وقال أبو العباس بن مسروق: مررت مع الجنيد في بعض دروب بغداد، وإذا [مغنٍّ] يغني:

منازلٌ كنتَ تهواها وتألفها أيام أنت على الأيام منصورُ

فبكى الجنيد بكاءً شديداً، ثم قال: يا أبا العباس ما أطيب منازل الإلفة والإنس وأوحش مقامات المخالفات، لا أزال أحن إلى بُدُوِّ إرادتي وجدة سعيي[٧٣].

وإذا كانت عبارات وكلمات وأشعار المتصوفة تحتمل الوجهين في التحليل: الصوفي (اللاهوتي)، والدنيوي (الحياتي المعيشي)، فإن بغدادية الجنيد تكشف عن تعلقه الشديد بالمدينة (بغداد) التي كانت منزل هواه، وطيب مقامه، في الحياة وفي الممات، وكان يقول: «مقام الغريب ببغداد، بعد خمسة أيام، فضول»[٧٤]. فلقد أراد بغداد لأهلها فقط، فهل كان يرى أن بغداد وأهل بغداد، كالبيت وساكنه، أم كان يومئ إلى قضاء الغريب لحاجته (في التجارة والعلم، الخ) في أيام معدودات، وفيما بعد ذلك تظل إقامته دهشاً وإعجاباً؟!

لقد كانت بغداد ـ في وجدانه ـ مثيرة، عجيبة، جديدة، متجددة، كثيرة الفضول ولا تشبعه، فالزائر لها هو ـ معها ـ في فضول دائم، وتوقٍ لا يفوقه توق.

---

(٧٢) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء».
ابن الجوزي: «صفة الصفوة».

(٧٣) ابن الجوزي: «صفة الصفوة».

(٧٤) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

كما ابتدأ الجنيد عابداً، مبكراً، مُتتلمذاً على يد خاله العارف بالله السري السقطي، والحارث المحاسبي ومحمد بن علي القصّاب البغدادي، توفى وهو غارق في العبادة.

ورد في (صفة الصفوة):

«قال أبو محمد الحريري: كنت واقفاً على رأس الجنيد وفي وقت وفاته، وكان يوم الجمعة، وهو يقرأ القرآن فقلت:

يا أبا القاسم أرفق بنفسك، فقال: يا أبا محمد ما أرى أحداً أحوج إليه مني في هذا الوقت، وهو ذا تطوى صحيفتي»[٧٥]، [٧٦].

وعنه قال: «حضرت عند الجنيد قبل وفاته بساعتين فلم يزل باكياً وساجداً، فقلت له: يا أبا القاسم قد بلغ بك ما أرى من الجهد، فقال:

يا أبا محمد أحوج ما كنت إليه هذه الساعة.فلم يزل باكياً ساجداً حتى فارق الحياة»[٧٧].

وعن فارس بن محمد، قال: «كان أبو القاسم الجنيد كثير الصلاة ثم رأيناه في وقت موته وهو يدرس ويقدّم إليه الوسادة فيسجد عليها، فقيل له:ألا روّحت عن نفسك؟ فقال: طريق وصلت به إلى الله لا أقطعه»[٧٨].

وقال أبو بكر العطار: «حضرت الجنيد عند الموت في جماعة من أصحابنا، قال: فكان قاعداً يصلي ويثني رجله كلما أراد أن يسجد، فلم يزل كذلك [حتى خرجت الروح من رجله] فثقلت عليه حركتها، فمدَّ رجليه وقد تورمتا، فرآه بعض أصدقائه، فقال: ما هذا يا أبا القاسم؟ فقال: هذه نِعَم، الله أكبر، فلما فرغ من صلاته قال له أبو محمد الحريري: لو اضطجعت، قال: يا أبا محمد هذا وقت يؤخذ منه. الله أكبر. فلم يزل ذلك حاله حتى مات ـ رحمه الله»[٧٩].

---

(٧٥) ابن الجوزي: «صفة الصفوة».

(٧٦) جاء في حلية الأولياء، قال أبو عبد الله الدارمي: سمعت أبا بكر العطوي يقول: كنت عند الجنيد حين مات فختم القرآن ثم ابتدأ من البقرة فقرأ سبعين آية ثم مات رحمه الله.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) ابن الجوزي: «صفة الصفوة».

تاريخ وفاته

وتوفى يوم السبت في شوال سنة ثمانٍ وتسعين ومائتين، وقيل سبع وتسعين، وغسله أبو محمد الحريري، وصلى عليه ولده، وحزروا الجمع الذي صلّى عليه فكانوا نحو ستين ألفاً[٨٠].

وكما يحصل غالباً، بأن تاريخ الوفاة معروف ـ على نحو تقريبي ـ في حين يغيب تاريخ الولادة، عن التاريخ، وذلك ما يجري على المشهورين القدماء الذين تواتيهم الشهرة لاحقاً، ونخص بذلك المشهورين من الأوساط الشعبية لا من الأوساط الأرستقراطية.

---

(٨٠) المصدر نفسه.

الحسين بن منصور الحلاج

«من لاحظ الاعمال حُجِبَ عن المعمول له،
ومن لاحظ المعمول له حُجِبَ عن رؤية
الاعمال»

اسمه وكنيته ولقبه

هو أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج الزاهد المشهور، وُلد في ٢٤٤هـ - ٨٥٨م[١]، عُرف بالحلاج «لأنه جلس على حانوت حلاج واستقضاه شغلاً فقال الحلاج: أنا مشتغل بالحلج، فقال له: إمض في شغلي حتى احلج عنك، فمضى الحلاج وتركه، فلما عاد رأى قُطنه جميعه محلوجاً»[٢]، هذا حسب رواية.

وفي رواية أخرى أنه سُمّي بالحلاج لأنه كان [يتكلم قبل أن ينسب إليه على الأسرار ويخبر عنها، فسمي بذلك حلاج الأسرار][٣].

ويذكر ذلك [ابنه] قائلاً: «وكان يتكلم على أسرار الناس وما في قلوبهم، ويخبر عنها فسُمّي بذلك حلاج الأسرار، فصار الحلاج لقبه..»[٤].

وفي مراحل مختلفة من حياته، كان يُلقب بألقاب عديدة، فكان [ناسٌ] يكاتبونه من الهند بالمغيث، ومن بلاد الصين وتركستان بالمقيت، ومن خراسان بالمميّز،

---

(١) على حد قول ماسينيون: «دائرة المعارف الإسلامية» - المجلد ٢، - انظر د. محمد جلال شرف.

(٢) ابن خلكان: «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان».

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.

ومن فارس، بأبي عبد الله الزاهد، ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار، وكان ببغداد قوم يسمونه (المصطَلَم)، وبالبصرة قوم يسمونه المحير[٥].

مولده ونشاته وصحبته

نشأ الحلاج بواسط، وقيل بتستر، وقدم بغداد[٦] التي جذبته بشهرتها العظيمة بالمعارف، والعلوم، وبالمدارس الفكرية، وبالطرق الصوفية. وكان الحلاج قد سمع قول عمه [الأقطع]: «بغداد دار دنيا وآخرة.. من أقام فيها على السنّة ومات نقل من جنة إلى جنة»[٧].

وحين دخل الحلاج بغداد كانت ملجأ أصحاب العقول والقلوب والمطامع والأهواء من كل لون وجنس وملّة ونحلة، وقد وصلت في نهاية القرن الثالث الهجري إلى مرحلة الحد الفاصل بين قمة الحضارة وبداية التحلل والانحدار[٨]، «فخالط الصوفية وصحب من مشيختهم الجنيد بن محمد، وأبا الحسين النوري، وعمرو المكي الذي كان مرشده لفترةٍ من الزمن، قبل القطيعة.

يقول [ابنه] أحمد بن الحسين بن منصور: «مولد والدي الحسين بن منصور بالبيضاء يقال له الطور، ونشأ بتستر، وتلمذ لسهل بن عبد الله التستري سنتين، ثم صعد إلى بغداد، وكان بالأوقات يلبس المسوح وبالأوقات يمشي بخرقتين مصبوغتين، ويلبس بالأوقات الدراعة والعمامة، الخ..»، «وأول ما سافر من تستر إلى البصرة كان له ثماني عشرة سنة، ثمّ خرج بخرقتين إلى عمرو بن عثمان المكي وإلى الجنيد بن محمد وأقام مع عمرو المكي ثمانية عشر شهراً.. ثم تزوج بوالدتي أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع، وتغير عمرو بن عثمان من تزويجه، وجرى بين عمرو وأبي يعقوب وحشة عظيمة لذلك السبب. ثم اختلف والدي إلى الجنيد بن محمد وعرض عليه ما فيه من الأذية لأجل ما يجري بين أبي يعقوب وعمرو، فأمره بالسكون والمراعاة فصبر على ذلك مدة، ثم خرج إلى مكة، وجاور سنة، ورجع إلى بغداد مع جماعة من الفقراء الصوفية، فقصد الجنيد بن محمد وسأله عن مسألة

---

(٥) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) انظر: ميشال فريد غريب: «الحلاج أو وضوء الدم».
(٨) طه عبد الباقي سرور: «الحلاج شخصية التصوف الإسلامي».

فلم يجبه. .»[٩] وانتهى الأمر بينه وبين الجنيد إلى القطيعة أيضاً.

ترحاله وحجه

كان كثير الترحال، فزار بلداناً عديدة، وخاصة الهند، وما وراء النهر وتركستان، وخراسان، وقد سار إلى مكة [حاجاً] عدة مرات.

مكاسبه العلمية

ويبدو أن سفراته الطويلة، والمتعددة أغنت معارفه كثيراً فكان مطلعاً في الكيمياء، والسيمياء، والطب، والاخبار، والعلوم، ويُروى عنه أنه مارس السحر الذي تعلمه [من الهند] كما يُذكر، ويُحتمل أيضاً أنه كان يتمتع بالقدرة على ممارسة «التنويم المغناطيسي»[١٠].

نُسب إليه أنه كان «يُخرجُ فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، ويمد يده إلى الهواء ويعيدها مملوءة دراهم مكتوبٌ عليها: قل هو الله أحد، ويسميها دراهم القدرة، ويخبِّر الناس بما يأكلون وما يصنعون في بيوتهم، ويتكلم بما في ضمائر الناس، لذلك افتتن به خلق كثير، ظنوا فيه الكرامات، كما ناوأه آخرون قائلين انه ممخرق ومستغش وشاعر كذاب ومتكهن والجن تطيعه فتأتيه بالفاكهة بغير أوانها[١١].

عبادته ومجاهداته

كان دائب الصلاة، وكان يقول: «ما صليت صلاة الفرض قط إلا وقد اغتسلت أولاً ثم توضأت لها، وها أنا ابن سبعين سنة، وفي خمسين سنة صليت صلاة ألفي سنة، كل صلاة قضاء لما قبلها»[١٢].

وكان حرصه على تأدية الشعائر الدينية يرافق إيمانه بأن الحقيقة الإلهية هي الأصل، وكل طرق الوصول إليها مشروعة وواجبة، فكان فكره ينطوي على سعة روحانية، واحتضان لظواهر الإيمان، بتعدد مذاهبه، وقد أولته هذه السعة مزية احترام

---

(٩) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.
(١٠) ابن الأثير: «الكامل في التاريخ»، جـ ٨.
(١١) المصدر نفسه.
(١٢) ماسينيون وكراوس: «أخبار الحلاج».

الأديان والمذاهب اللاهوتية، والتعالي على الطائفية والشللية المذهبية. بمعنى آخر، ان وحدة المعتقدات الدينية شغلت ركناً مهماً في تفكيره، وفي سلوكه.

وكان مكثراً من الصلاة عند القبور ولا سيما عند قبر (أحمد بن حنبل)، كثير الاستغراق في النوافل مستهلكاً نفسه في الصلاة، حتى يبلغ مقام الفناء، وفي هذا المقام تطغى عليه حالة الانتماء الروحي، فيتلاشى الحضور الواعي لجسده، الذي يتحول إلى شبه جثة، لا تنبئ عن الحياة فيها إلا ظواهر النَفَس المتحشرج، وبعض الدم.

وقد أكثر من الرياضات والمجاهدات وإذلال وإنهاك جسده وإفراغ ساحته إلا من صوت التوحيد، فكان صومه الشديد إلغاءً لجذر الشهوات ومصدر تغذّيها، تنحني أمامه حاجات الجسد المادية ورغباته، فيظل الصوت الآسر صوت الإيمان.

وعن تعريض نفسه لوقع الرياضة والمجاهدة، في نطاق تأدية الفروض الدينية، يذكر ابن الأثير، صوراً من حالاته، في أثناء ذهابه إلى مكة حاجّاً، فيقول: «وكان قدم من خراسان إلى العراق وسار إلى مكة فأقام بها سنة في الحجر لا يستظل تحت سقفٍ شتاء ولا صيفاً، وكان يصوم الدهر فإذا جاء العشاء أحضر له الخادم كوز ماء وقرصاً فيشربه، ويعضُّ من القرص ثلاث عضات من جوانبه ويترك الباقي ولا يأكل شيئاً إلى آخر النهار، وكان شيخ الصوفية بمكة عبد الله المغربي يأخذ أصحابه إلى زيارة الحلاج فلم يجده في الحجر، وقيل قد صعد إلى جبل أبي قبيس، فصعد إليه فرآه على صخرة حافياً مكشوف الرأس والعرق يجري منه إلى الأرض، فأخذ أصحابه وعاد ولم يكلِّمه، وقال: هذا يتصبر ويتقوى على قضاء الله وسوف يبتليه الله بما يعجز عنه صبره وقدرته..»(١٤).

كان الحلاج، [في اعتقاده وفي سلوكه] لا يُفرق بين (النعمة) و(البلوى) قال: «والله ما فرقتُ بين نعمةٍ وبلوى ساعة قط»(١٥) لأنه كان مختاراً لتعذيب الجسد مفتاحاً لحرية الروح، فكان يُحاسب روحه بروحه قائلاً:

يا ويح روحي من روحي فوا أسفي ... عليَّ منّي فإني أصلُ بلوائي
كأنني غرقٌ تبدو أناملهُ ... تغوثاً وهو في بحرٍ من الماءِ

---

(١٤) ابن الأثير: «الكامل..»، جـ ٨.

(١٥) ماسينيون: «منشورات صوفية» ـ عن «الحلاج شهيد العشق الإلهي» ـ طه عبد الباقي سرور.

وليس يعلم ما لاقيتُ من أحدٍ 	إلا الذي حلَّ مني في سويدائي[١٦]

والواضح في طريقة الحلاج، أن صوفيته اتسمت باستمرار أقصى العذاب للبرهان على الحرية، فافتداء الروح لا يقدمه إلا الجسد المضحّي، فكان قربانه الدائم هو جسده المرميّ في حضرة الامتحان الدامي، فكان يوازن بين اللذائذ وبين العناء، فيجد أن للعناء عليه ديناً كبيراً، فكأنه اقتطف من ثمار الحياة الدنيا ما شغله عن شوقه إلى معشوقه، فاللذائذ تحثّ على التلبُّث، والشوق يحثُّ على الاسراع وما من حلٍ وسط بين الاثنين، فكان قد تلَهَّف على العذاب ليقطع دابر الركون إلى اللذائذ. وليس لديه من حجة، في عشقه، سوى استنطاق التضحية بالجسد، [أمَّ] اللذائذ ومصدرها، فلا عجب إن هتف:

أريدك لا أريدك للثوابِ 	ولكني أريدك للعقابِ
وكل مآربي قد نلتُ منها 	سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

وكان ينشد حين قطعت رجلاه:

اقتلوني يا ثقاتي 	إن في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي 	وحياتي في مماتي
إن عندي محو ذاتي 	من أجل المكرمات
وبقائي في صفاتي 	من قبيح السيئات
فاقتلوني واحرقوني 	بعظامي الفانيات
ثم مروا برفاتي 	في القبور الدارسات
تجدوا سر حبيبي 	في طوايا الباقيات[١٨]

وكما تلخص هذه القصيدة النبوءة بمصيره، فإنها تلخص المعراج الروحي للحلاج، الذي قام على المحو وإفناء الصفات، من أجل التسليم المطلق للقدرة الإلهية.

---

(١٦) ديوان الحلاج.
(١٧) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.
(١٨) ديوان الحلاج.

تناقضات في المسيرة

اختلطت في حياة الحلاج، وفي مسيرته الدرامية الهائلة، الجوانب الصوفية بالجوانب السياسية والاجتماعية، فظهرت عليه متناقضات السلوك التي تُفهم ـ كمتناقضات ـ من خلال الوعي الخارجي، فيما لا تُعد ـ بالنسبة إلى وعيه ـ متناقضات جدّية. فحين لا يقتني شيئاً (ويرفض الاقتناء)، فإنه كان يفعل ذلك من باب الزهد، فهو بطبيعته زاهداً، ولكنه حين يقتني شيئاً فلربما كان يفعل ذلك لغرضٍ سياسي أو اجتماعي.

فثمة أوجه سياسية واجتماعية وثقافية، كانت تتمازج مع حقيقته الصوفية، التي لا تناسبها غير صفاتها المعروفة، فينعكس التمازج المذكور على سلوكه وتصرفاته، بصورة محيّرة أحياناً.

وإذا كان هذا التعليل متصلاً بالسبب المادي، فإن تفسيراً آخر يتصل بالطبيعة الشخصية نفسها، إذ قد تستوي الأشياء في فكر بعض العارفين، فلا يعود ثمة فرق بين أن يملك ولا يملك.

ولقد عُرف عن الحلاج ـ حسب رواية ابنه ـ أنه بعد أن عانى من الصدمات، في علاقته ببعض مشايخ الصوفية، رمى بثياب الصوفية [وأخذ في صحبة أبناء الدنيا][١٩]، في مسلكٍ من التحدي الواضح وكان يُعالج أزمته تلك، بالسفر والغياب مدة طويلة في أقطار بعيدة.

ولكن الأمر الذي حسم موضوع التناقض، وصلته بالاختيار، القرار الذي كان الحلاج يستقر عليه. فبعد أوبته من السفر، وبعد كل أزمة روحية وفكرية كان يأتي ضارباً بقدمٍ أثبت، على طريق الصوفية.

ومن الواضح أن التفاف (خلق كثير) حوله، كان يعني أمراً آخر غير مجرد الولاء لمتصوف. فهو، علاوة على أصحابه ومريديه، كان يحظى بحب الكثير من الناس، وانحيازهم إليه، وكثيراً ما كان يرافقه البعض منهم في حجّه وفي ترحاله. وبصرف النظر عن تباين التحليلات، فثمة تأكيد بأن الحلاج كان محاطاً بجمهرة الناس المفتونين، أينما حلّ، وكانت المكاتبات والمخاطبات التي تصل إليه، إثر العودة من رحلاته المهمة، من بين أدلة عديدة على ما كان يتمتع به من شعبية عريضة ذات مغزى.

---

(١٩) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.

وهذا ـ في الواقع ـ ما أثار حفيظة بعض المشايخ، الذين جابهوه بالحسد، إذ لم يكن الحسد حاصلاً لما تميز به من شطحات خاصة، أو من كرامات ومغوثات، فثمة، سواه، كأبي اليزيد البسطامي ـ مثلاً ـ من ذوي الشطحات والفلتات المثيرة ممن لم يتعرضوا إلى مغالاة الحسد الذي تعرض له الحلاج، وما ترتب على ذلك من عداوة.

لقد كانت شعبيته الواسعة، (والتي يمكن تلمُسها في تفاصيل كثيرة من حياته، وفي وقت إعدامه، وما بعد ذلك)، هي التي شحنت صدور بعض المشايخ والقضاة و[أولي الأمر رسمياً] بالكراهية أو بالغيظ. ومن الممكن ـ أيضاً ـ إرجاع هذه الكراهية أو الغيظ إلى جذور أبعد تتصل بالأسباب التي حملت [خلقاً كثيراً] على الالتفاف حول الحلاج وموالاته، وهي أسباب ذات دلالة ثورية.

الدور السياسي

فشعبية الحلاج ليست ناتجة عن مجرد كونه صوفياً صالحاً، أو ساحراً ومشعوذاً (حسب رأي الطرفين المتعارضين)، إذ لا بد من وجود أسباب أخرى أعمق من تلك، هي التي تفسّر تلك الشعبية كما تُفسّر بعض أشكال التناقض، وقد درجها [الجنيد] تحت تسمية واحدة، حين لقب الحلاج برجل المطامع. ومن الصور التناقضية أنه كان شديد الزهد، ومع ذلك ابتاع عقاراً في بغداد وابتنى فيه داراً له في وقت من الأوقات، بعد عودته من مكة في حجه الثالث وبعد أن جاور سنتين هناك[٢٠].

وفي عرض لبعض صور التناقض، يذكر ميشال فريد غريب «إذا تكرم عليه أحد المكثرين، لم ينم الليل حتى يفرق الدنانير على الفقراء مجاهراً: «أنه إذا بات في عقارب نصيبين خيرٌ له من أن يبيت مع كيس الدنانير»[٢١]، لكنه يبتاع عقاراً في بغداد ويبني له داراً ويمدّ يده في الهواء فيعيدها مملوءة دراهم يوزعها على الناس معلناً «أنها دراهم القدرة». .

ويندد بالفساد والرشوة في دوائر الدولة، لكنه يتودد إلى والدة الخليفة السيدة

(٢٠) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.

(٢١) ماسينيون وكراوس: «أخبار الحلاج».

(شغب) و[يتحالف] معها مع علمه أنها منبع الفساد الأكبر. .»[٢٢].

الزهد والسياسة

إن الزهد الصوفي، كما هو معروف، لا يُبرر التملك، والعلاقات المتنفذة، لكن الوجه السياسي والاجتماعي (المعروف أو الخفي) لشخصية الحلاج هو الذي يُوفر تحليلاً موضوعياً لذلك التناقض. وتذكر بعض كتب التاريخ نتفاً عن علاقة الحلاج ببعض الحركات السرية، وعن اجتماعه بأبي طاهر سليمان بن أبي سعيد الحسن القرمطي، رئيس القرامطة.

وليس هناك ما يؤكد هذا الاجتماع، على وجه الدقة، رغم أن الاثنين (الجنابي والحلاج) عاشا في عصرٍ واحدٍ. لكن، من غير المستبعد أن يكون الحلاج داعية لنفسه وهذا ـ في تقديري ـ أقرب إلى المعقول من سواه بحكم الطبيعة الشخصية [الخاصة] للحلاج، وما تتمتع به من مزايا قوية، وأن علاقاته الثنائية مع شخصيات سياسية مهمة [مع الحاجب نصر القشوري والوزير أبي عيسى مثلاً واقترابه من قصر الخليفة، ومعالجته له، وصلته بالسيدة شغب أم الخليفة، وغير ذلك]، قد تُفيد في بيان اهتمامه بالاقتراب من مراكز القوى والتأثير، لتقوية مركزه وحماية تحركه، ومن الطبيعي أن يكون قد آمن به أشخاص مهمون، فكما يقول الأصطخري: «إن كثيراً من علية القوم في بغداد رأوا في الحلاج أنه هو الرئيس القطب المنقذ، وفي طليعة من آمن به من الوزراء: علي بن عيسى، وحمد القنائي والدولابي، ونعمان، ومحمد بن عبد الحميد. ومن الأمراء: الحسين بن حمدان ونصر القشوري، ومن ولاة الأمصار: أبو بكر الماذرائي، ونجح الطولوني، ومن الدهاقين وأشراف الهاشميين: أبو بكر الربعي وأحمد بن عباس الزينبي، ثم يقول: وكانت له معهم مراسلات مما هيأ لهم الهداية، وهيأ لهم الخوض في السياسة وواجبات الوزراء»[٢٣].

كما أن رحلاته الطويلة إلى الأمصار الإسلامية وغير الإسلامية لا تخلو من مغزىً سياسي، فلو كانت لديه علاقة تنسيق مع أبي طاهر الجنابي داعية له، لكانت منطقة

---

(٢٢) ميشال فريد غريب: «الحلاج أو وضوء الدم».
ولنلاحظ هنا، أن تعبير [يتحالف] مبالغ به، لأن علاقة الحلاج بالسيدة شغب، كانت من جهة السيدة نفسها علاقة الحاجة إلى ساحر، أو نطاسي أو ولي. وكان هو بالمقابل، يستفيد من تلك العلاقة إلى حد ما.

(٢٣) عن «الحلاج شهيد التصوف الإسلامي»: طه عبد الباقي سرور.

حركته الدعائية محدودة، لا تتجاوز حدود العراق والأحساء وبعض مواقع الجزيرة العربية، في حين كان يغيب أعواماً في الهند، وفيما وراء النهر، وفي تركستان، وخراسان.

الشعر والقضية

وقد يُستشفُّ من بعض أشعار الحلاج وجود [قضية] نذر نفسه لها إلا أن ذلك الاستشفاف لا يتجاوز حدود الافتراض، لأن شعر المتصوفة مليء بالإيحاءات والاستعارات الروحية التي قد تستثمر الصفات والمعاني المباشرة للتعبير عن العشق الإلهي، فالترميز الصوفي يجعل من الصعب بمكان الركون إلى الدلالة السياسية المؤكدة.

فمثلاً، يتحدث الحلاج عن «أمر جسيم»، ولا يدرى هل هو يشير إلى قضية كبرى أم أنه يشير إلى قتله الذي كان يرهص به وكأنه داعية موته؟

يروى عن (القناد) أنه قال: «لقيت الحلاج يوماً في حالة رثّة، فقلت له: كيف حالك؟ فأنشأ يقول:

لئن أمسيتُ في ثوبي عديم ... لقد بليا على حر كريمِ
فلا يحزنك إنْ أبصرت حالا ... مغيَّرَةً عن الحالِ القديمِ
فلي نفسٌ ستتلفُ أو سترقى ... لعمركَ بي إلى أمرٍ جسيمِ

ولما أُخرج الحلاج ليُقتل أنشد:

طلبت المستقر بكل أرضٍ ... فلم أرَ لي بأرضٍ مستقرا
أطعتُ مطامعي فاستعبدتني ... ولو أني قنعتُ لكنتُ حُرّا[٢٥]
فَنِلتُ من الزمانِ ونالَ مني ... وكان منالهُ حلواً ومُرّا

هل إطاعة المطامع تكشف ـ هنا ـ عن طموحات كبيرة؟ أم أنها تتصل بكشف الأسرار الصوفية، والخروج من دائرة العزلة والفقر إلى دائرة الشهرة، والقطبية البارزة؟!

(٢٤) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.
(٢٥) المصدر نفسه [والبيتان الأول والثاني لأبي العتاهية].

ولكن، يصح القول ـ هنا ـ أن الأشعار ليست المصدر الأساسي الوحيد لمعرفة البعد السياسي لتجربة الحلاج، لا سيما أن شعر الحلاج روحاني، ذوقي، هو صيحات النفس الولهانة.

إن طريقة ملاحقة الحلاج من الدولة العباسية، هي التي تقدم الدليل السياسي «فهل حشدت الخلافة العباسية كل قواها لقتال الحلاج، وأعدت كل ما تملك من وسائل الجبروت الوحشي، والعنف البربري في عذابه ومحاكمته وصلبه، من أجل مواجيده وألحانه في الحب الإلهي، ومن أجل إلهاماته وفتوحاته، في مقامات الفناء الصوفي، وعجائبه وقدرته على الإيحاء والإلهام، وصنع الكرامات؟».

إن الحلاج كان رمزاً للصوفية الثائرة، المجودة، وكان قطباً [لطبقة] صوفية متنامية مهيمنة في القرن الثالث الهجري(٢٦).

يقول ابن الأثير عن مزايا الفرقة الصوفية، بين الفرق والطوائف المتطاحنة والمتصارعة: «ولكن فرقة واحدة بقيت بعيدة عن التعصب ألا وهي فرقة الصوفية، فقد كانوا يمتازون بسلامة الفكر والعفة والأخلاق الحميدة كما كان أفق تفكيرهم أوسع بكثير من غيرهم، فأكسبهم هذا حب كثير من الناس، وأخذ نفوذهم يزداد ويقوى. وهرع كثير من الناس إلى حظيرتهم بعد أن رأوا جور الزمان وقسوته، وكثرت مجالس الصوفية وأقبل الناس عليها»(٢٧).

كانت للحلاج ميزة الجمع بين الفقه والسياسة، خلافاً لما اعتاد عليه الفقهاء والقضاة في فصل الفقه عن السياسة، وحين آثر بعض الصوفية السلامة خاض الحلاج غمار الصراع السياسي بقاموس مفرداته الحق.. العدل.. التساوي.. الحب.. العشق.. الأنس..

فكانت معرفته بالله ـ تعالى ـ مدعاة للاحتكام إلى المعرفة في الإصلاح الاجتماعي والسياسي، وربما كان يفكر ـ حسب قول العلامة المستشرق ماسينيون ـ بإقامة حكومة مثالية، إذ يقول: «كان الحلاج يحرك الجماهير، وينادي بالإصلاح،

---

(٢٦) ابن الأثير: نظام الكنجوي؟ ـ عن طه عبد الباقي سرور.
ويروى أنه كان هناك أكثر من أربعة آلاف صوفي في بغداد.

(٢٧) طه عبد الباقي سرور: المصدر نفسه.

ويبشر بفكرة الحكومة المثالية التي تقيم الشريعة على نغمات المحبة والعبادة الخالصة لله»[٢٨].

كما يقول جولدتسيهر: «لقد أثرت صيحة الحلاج الصوفية، معرفة الله، تأثيراً عميق الأثر في الحياة العلمية الإسلامية»[٢٩]. ويستنتج المستشرق نيكلسون: «إن قتل الحلاج أملته دوافع سياسية لا تعرف الرحمة»[٣٠].

محاكمة الحلاج الكبرى

سجن الحلاج بعد محاكمته الأولى عدة سنوات، وقد ألَّف في السجن كتابه المشهور: «طاسين الأزل»، ويبدو أن نفوذه الشخصي كان واسعاً وهو داخل السجن، لأنه كان يحظى بتقدير الحاجب نصر القشوري فكان قد استمال أهل الحبس من مساجين وحراس، ويمتد نفوذ الحلاج من السجن إلى قصر الخلافة فيستغوي نساء البلاط فيُستبدل حبسه بنوع من الإقامة الجبرية بحراسة الحاجب نصر القشوري، ويُسمح له بالتردد على القصر والسيدة شغب (أم المقتدر الآمرة الناهية)، تؤمن بأنه [مجاب الدعوة]. والجميع يلهجون بمغوثاته ولا سيما بقصة إحيائه ببغاء ولي العهد (الراضي محمد بن المقتدر)[٣١]، [٣٢].

وفي تلك الفترة تفاقمت أزمة الدولة العباسية وتعاظمت الصراعات، واشتد الخلاف بين أركان قيادة الدولة، وبخاصة بين الوزير حامد بن العباس، وعلي بن عيسى، وكان الوزير حامد عدواً لدوداً للحلاج، فنجح في إحالة الحلاج إلى المحاكمة الكبرى في عام ٣٠٩هـ في السبت الحادي والعشرين من ذي القعدة المصادف اليوم الثالث والعشرين من آذار سنة ٩٢٢م.

---

(٢٨) عن: د. عبد الرحمن بدوي: «شخصيات قلقة».
(٢٩) جولدتسيهر يحاضر عن الإسلام (العقيدة والشريعة في الإسلام).
(٣٠) نيكلسون: «في التصوف الإسلامي وتاريخه».
(٣١) صلة تاريخ الطبري.
(٣٢) رغم تحديد الإقامة اتسعت حياة الحلاج فأصبح يغشى مجلس الخليفة، يعظه وينذره، ويذهب نهاراً إلى جامع المنصور، يلقي دروسه، ويشرح منهجه، وفي الليل يواصل تهجده وتضرعه، في المكان الحبيب إلى قلبه، بين القبور، عند قبر الإمام أحمد بن حنبل، ثم يعود بعد هذا كله إلى سجنه بدار السلطان حيناً، وإلى المقر الذي حدد له بدار نصر القشوري أحياناً ليؤدي مقابلاته واتصالاته، بالوزراء والقادة والأمراء، يحدثهم ويجادلهم في فنون الحكم والسياسة. انظر: طه عبد الباقي سرور (الحلاج شهيد التصوف الإسلامي).

ولقد جنّد الوزير حامد عيونه وجواسيسه و[رجاله] لتجميع التهم ضد الحلاج، وانتزاع المعلومات من أتباعه، لمحاصرته بعدةٍ تهم خطيرة. ومن الملاحظ أن التهم التي ساقتها ابنة [السمري] صاحب الحلاج كانت بداية التلفيق، فهي تتحدث عن (قصة) النوم (على السطح) في الوقت الذي قضته فيه مع الحلاج وابنته ناسية أن الشهر الذي تحدثت عنه كان في منتصف الشتاء وليس في الصيف. أما الاتهامات المستنبطة من شطحات الحلاج وأقواله الشعرية، فهي لم تكن من أساسيات القضاء حينذاك، بدليل أن صوفية آخرين كالبسطامي والشبلي وذي النون المصري، لم تعرضهم شطحاتهم وأقوالهم إلى العقوبات، فكيف الأمر، وعقوبة الحلاج كانت القتل؟!

في قضية الحلاج ـ إذن ـ ثمة موضوع أخطر من كل الاتهامات الواردة، والتي تتصل بخصائص التصوف وأسانيده ورموزه وهو موضوع سياسي، يرتبط بجوهر الصراعات الدائرة في فلك قيادة الدولة العباسية، وبين الدولة العباسية وبين أعدائها.

ومن المعلوم أن الحلاج كان يحظى بعلاقات جيدة مع نصر القشوري ـ الحاجب ـ وكان يحدث الناس «أن علةً عرضت للمقتدر بالله في جوفه، وقف نصر على خبرها، فوصفه له واستأذنه في إدخاله عليه، فاتفق أن زالت العلة، ولحق والدة المقتدر بالله مثل تلك العلة، وفعل بها مثل ذلك فزال ما وجدته، فقام الحلاج بذلك سوق في الدار، وعند والدة المقتدر والخدم والحاشية وأسباب نصر خاصة..»[٣٣].

وكان عداء الحلاج للوزير المحتكر حامد، يدخل في أسباب الصراع، علاوة على ما يُروى عن علاقات سرية للحلاج بخصوم الدولة العباسية، رغم أنه لا توجد مصادر تاريخية دقيقة تتحدث عن تلك العلاقات، فيما عدا ما ذكره (ابن خلكان) عما وجده في كتاب «الشامل» في أصول الدين تصنيف العلاقة امام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد الجويني حيث ورد فيه أن ثلاثة تواصوا على قلب الدولة، والتعرض لإفساد المملكة، واستعطاف القلوب واستمالتها[٣٤] ومن بينهم الحلاج. ولا يفوتنا هنا أن نذكر قول (ابن النديم) في كتابه (الفهرست): «لقد كان الحلاج جسوراً» على السلاطين، يروم «انقلاب الدول»[٣٥].

---

(٣٣) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.
(٣٤) ابن خلكان: «وفيات الأعيان».
(٣٥) ابن النديم: (الفهرست).

على كل حال، كان مخطط الوزير حامد هو استحصال فتوى القتل بحق الحلاج، وحين كان أبو عمر القاضي يرد على الحلاج في إحدى المناقشات، قائلاً للحلاج: «كذبت يا حلال الدم» تمسك حامد بهذا القول وألح على كتابته، «قال حامد للقاضي أبي عمر: اكتب بهذا، فتشاغل أبو عمر بخطاب الحلاج فأقبل حامد يطالبه بالكتاب بما قاله وهو يدافع ويتشاغل إلى أن مدَّ حامد الدواة من بين يديه إلى أبي عمر ودعا بدرج فدفعه إليه وألح عليه حامد بالمطالبة بالكتاب إلحاحاً لم يمكنه معه المخالفة، فكتب بإحلال دمه، وكتب بعده من حضر المجلس..

كلمات الحلاج

ولما تبين الحلاج الصورة قال: «ظهري حِمى ودمي حرام، وما يحل لكم أن تتأولوا علي بما يبيحه، واعتقادي الإسلام، ومذهبي السنة، وتفضيل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح ولي كتب في السنة موجودة في الوراقين، فالله الله في دمي، ولم يزل يردد هذا القول والقوم يكتبون خُطوطهم إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه ونهضوا عن المجلس..»(٣٦).

وبعد تردد استمر ثلاثة أيام وافق الخليفة على قرار القضاة، وأنيطت بصاحب الشرطة محمد بن عبد الصمد مهمة تنفيذ القتل.

وكانت المعضلة التي تواجه صاحب الشرطة هي شعبية الحلاج وخشيته من انتزاعه من قبل (العامة) من بين يديه.

يقول الخطيب البغدادي: «واحضر محمد بن عبد الصمد واقرأه [حامد] الجواب، وتقدم إليه بتسلم الحلاج، فامتنع من ذلك وذكر أنه يتخوف أن ينتزع، فأعلمه حامد أنه يبعث معه غلمانه حتى يصيروا به إلى مجلس الشرطة في الجانب الغربي، ووقع الاتفاق على أن يحضر بعد عشاء الآخرة ومعه جماعة من أصحابه، وقوم على بغال مؤكفة يجرون مجرى الساسة، ليجعل على واحد منها ويدخل في غمار القوم، وأوصاه بأن يضربه ألف سوط، فإن تلف حز رأسه، واحتفظ به وأحرق

---

(٣٦) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.
(٣٧) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.

جثته»[٣٧] كما حذره من سطوة التأثير النفسي للحلاج، فقال له: «إن قال لك أجري لك الفرات ذهباً وفضة فلا تقبل منه! ولا ترفع الضرب عنه»[٣٨].

«فلما كان بعد عشاء الآخرة وافى محمد بن عبد الصمد إلى حامد ومعه رجاله والبغال المؤكفة، فتقدم إلى غلمانه بالركوب معه حتى يصل إلى مجلس الشرطة، وتقدم إلى الغلام الموكل به بإخراجه من الموضع الذي هو فيه، وتسليمه إلى أصحاب محمد بن عبد الصمد، فحكى الغلام أنه لما فتح الباب عنه وأمره بالخروج، وهو وقت لم يكن يُفتح عنه في مثله، قال له: مَنْ عند الوزير؟ فقال: محمد بن عبد الصمد، فقال: ذهبنا والله.

وأُخرج وأُركب بعض تلك البغال المؤكفة واختلط بجملة الساسة، وركب غلمان حامد معه حتى أوصلوه إلى الجسر ثم انصرفوا، وبات محمد بن عبد الصمد، ورجاله مجتمعون حول المجلس[٣٩].

صبيحة يوم القتل

فلما أصبح يوم الثلاثاء لست بقينِ من ذي القعدة أُخرج الحلاج إلى رحبة المجلس، وأمر الجلاد بضربه بالسوط فضُرب نحو ألف سوط دون أن يتأوه أو يستعفي، وكان يردد (أحد أحد) ثم قطعت يداه ورجلاه وعلّق على الصليب، وحز رأسه، وأحرقت جثته، ولما صارت رماداً ألقيت في دجلة، ونُصب الرأس يومين ببغداد على الجسر. . .»[٤٠].

هذا وقد شهدت عملية القتل جموع كثيرة.

آخر كلمات الحلاج قبل حز الرأس

كان مضيّ الحلاج إلى نهايته المأساوية هو الفصل الأخير الذي حسم الكثير من الأسئلة، والآراء المتضاربة حول صوفيته، وإيمانه.

فلم يكن موته موتاً اعتيادياً، بل كان عملية قتل دموي رهيب، تسلمته عضواً عضواً، وإذا ما عرفنا مقدار الآلام التي يُعاني منها المعذبون، والمتعرضون للضرب

---

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه.

المبرّح، فلنا أن نتخيل منتهى الألم لجسد كان يتعرض للتمزيق الفاتك، وللاقتطاع العضوي البشع.

وكان الحلاج، [حين رأى النهاية المحتومة] يستقبل قتله متبختراً في قيوده وهو ينشد:

نديمي غير منسوب ... إلى شيء من الحيفِ
سقاني مثل ما يشرب ... مغل الضيف بالضيفِ
فلما دارت الكأسُ ... دعا بالنطع والسيفِ
كذا من يشرب الراح ... مع التنين في الصيفِ[٤١]

إن هذا الشعر ليس سيمفونية عيد، أو كلمات فرحٍ احتفالي، بل هو تباريح شعرية لقلب سكران بالموت، رغم أنه كان على بيّنةٍ من خطورة اللعبة مع صاحب النطع والسيف.

ثمة قتل، ولكن ليس ثمة حيف.

ثمة تنين، وثمة ضيف مع ضيف.

حقاً لا يقول مثل ذلك إلا كائن آخر كله غفران أكبر من الجسد.

كائن يترفع فوق عذابات الجسد، وليس ذلك الكائن إلا الروح الناطقة، روح الحلاج نفسه.

لم يتطرق إلى وجهه التغير، وهو يُستقطع جزءاً جزءاً، لم يتأوه، ولم يطلب العفو، ولم يعتذر، فكأن جسده ليس ملكه.

بل إنه لأمر محيّر فعلاً، فحتى لو كان القتل العضوي التدريجي حالاً بشخص آخر يجاورك فترى ما يحل به، فإنك سترتجف وتهلع، لكن الحلاج لم يتعامل مع الجسد بوصفه جسده ولا بوصفه جسد سواه، لقد طَلّق الجسد نهائياً، فكأنه لم يعد يعرفه.

لقد استطاع الحلاج تحقيق هذا الفناء الجسدي بالمحق قبل الإعدام. وقد تطابقت مراحل التدرج في قتله مع معارج ارتقائه نحو الفناء، وحين استكملت دائرة القتل بحز رأسه، كان لا يرى إلا قبلته الإلهية.

---

(٤١) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.

سمعه القوم يقرأ الآية الكريمة: ﴿يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها. والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق﴾.

وهناك من يقول: إن آخر كلمة تكلم بها الحلاج عند قتله وصلبه هي: «حسب الواجد افراد الواحد له»[٤٢] وهي عبارة شهادة التوحيد الإسلامية، و«ما سمع بهذه الكلمة أحد من المشايخ إلا رقّ له واستحسن هذا الكلام منه»[٤٣].

إن الحلاج استطاع تحقيق الفناء من خلال الوضوء بالدم، وقد كان يحصلُ له ذلك كثيراً، ولكن بنفثات دمه المصعوق.

ففي زعقاته، كان النفث الروحي الشديد أقوى من استحكامات البنية العضوية لجسده، فكان دمه يفر من هذه الاستحكامات منجذباً وراء قوة النفث الروحي، فيخرج من فمه وأنفه، ويقع الجسد صريعاً لفقدان التوازن.

إن روحه مثل عاصفة تلهو بجسده كما تلهو أمواج البحر الثائر بالمركب.

ولعل زعقاته، وصعقاته، وشطحاته المديدة، كانت التمرين الطبيعي لروح آثرت الانطلاق من الجسد إلى بوابة المطلق.

فكانت صوفيته المحيرة، والمدهشة، إبان حياته، قد أصبحت مثلاً نادراً عند صلبه وقتله.

ولم يكن الحلاج المصلوب إلا نموذجاً شعبياً للتطابق بين الحقيقة والواقع، بين الفكرة والممارسة، بين الإرادة والفعل.. بين الإيمان والتحمل.

صوفية الحلاج

كانت صوفية الحلاج تتسم بالفرادة، لأنه اختار الطريق الذي يحقق به الفناء، وصولاً إلى ما أسماه الصوفية (عين الجمع)، وكان يدرك إدراكاً تاماً أنه يختلف عن سواه من المتصوفة الذين عرفوا التعايش والألفة مع الفقه الرسمي، والذين لم يرتفعوا باللغة الصوفية إلى مرحلة الكشف، فكان يردد، وكأنه يتحدث عن نفسه: «الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد، ولا يقبل أحداً».

---

(٤٢) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.

(٤٣) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه.

شطحاته

ولقد كان كثير الشطح، وكذلك كان العديد من الصوفية، إلى أن أُعدم الحلاج فأصبحوا محترسين.

وفي ذلك يقول د. عبد الرحمن بدوي: «إنما كان الصوفية ـ إلى ما قبل الحلاج ـ ينطقون بالكلمات الشطحية في غير تحرج ولا تحرز، لأنه لم يكن للسلطان الخارجي بعدُ تأثير عليها، أما منذ قضية الحلاج فقد بدأ الصوفية يتبينون ما سيترتب على أقوالهم من نتائج عملية لا بد لمن يؤثر العافية منهم أن يحسب لها ألف حساب»[٤٤].

ولم تكن شطحات الحلاج إلا تعبيراً عن توق للاتصال بالمطلق، والارتماء في الأبدية، فكانت روحه معبرة عن (الأزل) ولم يكن جسده ـ عند الشطح ـ إلا آلة الروح ولسانها وأداتها الناطقة.

إن امتلاء روح الحلاج بفيض الوجد، والعشق الإلهي، كان الدافع الأكبر لشطحاته وصعقاته، ولشعره ولعباراته الواضحة أو المبهمة.

فالشطح: «كلام يُترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى»[٤٥] أو هو «عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته»[٤٦]. وفي حين كان الجنيد يُفضل (الصحو) كان الحلاج في حال السُكر. وقد سبَّبَ الشطح للحلاج مشكلات كثيرة، ذلك لأن ظاهر عباراته كان يثير الاستياء، من قبل أولئك الذين لم يدركوا رموز التصوف، والحامل والمحمول في الوجد الصوفي.

إن الشطحة الصوفية (ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم)[٤٧]، ولذلك فإن عثرات وزلات الشاطحين كانت مغفورة.

ما قاله قطب الزمان الشيخ عبد القادر الكيلاني

ومن هنا يُفهم قول شيخ العارفين قطب الزمان عبد القادر الكيلاني: «عثر

---

(٤٤) د. عبد الرحمن بدوي: «شطحات الصوفية».
(٤٥) أبو نصر السراج الطوسي: «اللمع».
(٤٦) المصدر نفسه.
(٤٧) المصدر نفسه.

الحلاج ولم يكن له من يأخذ بيده، ولو أدركت زمانه لأخذت بيده»[٤٨]، ولقد قال في مقالة [عجيبة] يصف الحلاج:

«طار طائر عقل بعض العارفين من وكر شجرة صورته، وعلا إلى السماء خارقاً صفوف الملائكة، كان بازياً من بزاة الملك مخيط العينين بخيط «وخلق الإنسان ضعيفاً» فلم يجد في السماء ما يُحاول من الصيد، فلما لاحت له فريسة «رأيتُ ربي» ازداد تحيره في قول مطلوبه «فأينما تولوا فثم وجه الله» عاد هابطاً إلى حفيرة خطّة الأرض لمكسب ما هو أعز من وجود النار في قعور البحار، تلفت بعين عقله فما شاهد سوى الآثار، فكر فلم يجد في الدارين مطلوباً سوى محبوبه، فطرب فقال بلسان سكر قلبه «أنا الحق»! ترنم بلحن غير معهود من البشر، صفر في روضة الوجود صفيراً لا يليق لبني آدم، لحن بصوته لحناً عرضهُ لحتفه، ونودي في سره «يا حلاج اعتقدت أن قوتك وحولك بك، قل الآن نيابة عن جميع العارفين «حسب الواجد إفراد الواحد»! قل «يا محمد أنت سلطان الحقيقة! أنت إنسان عين الوجود! على عتبة باب معرفتك تخضع أعناق العارفين، في حمى جلالتك توضع جباه الخلائق أجمعين»[٤٩].

كشف الكشف

إن استهلاك الحلاج لناسوتيته في اللاهوتية، هو ثمرة التجلي والكشف، اللذين درج إليهما الحلاج بالرياضات، وقمع الذات. وحين أراد الذروة، «عين الجمع» أدرك أنه مائت لا محالة، وقد كان دائم الاحتجاج على نفسه، وحتى احتجاجه على أخطاء الدنيا كان يعمل على ترحيله إلى ذاته، كاحتجاج عليها نفسها.

إنه اتصل بالآخرين بالغفران ـ رغم كل السيئات والشرور ـ ولكنه اتصل بنفسه بالسخط، الذي لا يتحرر منه إلا بالانفلات، فكان يتوجه إلى الله ـ تعالى ـ بالدعاء:

«اللهم، أسألك أن لا تردّني إلي، بعدما اختطفتني مني ولا تريني نفسي بعدما حجبتها عنّي، واكثر أعدائي في بلادك!».

وقد اشتط به الغفران بعيداً مع الذين [كفّروه]، فكان يتحدث عنهم بالحب والتودد، فأكثر القول:

---

(٤٨) انظر: محمد جلال شرف: «الحلاج.. الثائر الروحي في الإسلام».

(٤٩) عن «الحلاج شهيد العشق الإلهي» ـ انا ماري شيمل مجلة (فكر وفن) العدد ١٣.

«.. إن بعض الناس يشهدون عليَّ بالكفر وبعضهم يشهدون لي بالولاية، والذين يشهدون عليَّ بالكفر أحب إلي وإلى الله من الذين يقرون لي بالولاية».

«الخلق يشهدون بكفري ويسعون إلى قتلي وهم بذلك معذورون وبكل ما يفعلون بي مأجورون»[٥٠].

حسبه الله، لكن نفسه كانت تؤلمه، فكان يريد قتلها [هذه الملعونة] كذلك خاطب الناس:

«أيها الناس، اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني.. اقتلوني: تؤجروا واسترح»[٥١]. دائماً كان يتنبأ بإباحة دمه؟!

ولقد تنبأ بذلك بعض الصُوفية، فالجنيد قال له مرة: «ستحدث في الإسلام ثغرةً لا يسدها إلا رأسك». كما قال له مرة: «.. أية خشية ستفسدها». وكذلك كان (الشبلي) يرمقه وهو يومئ إلى الفاجعة، فالحلاج ـ في نظر الشبلي ـ كشف السر، فكان يقول:

«كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً، إلا أنه أظهر وكتمت»[٥٢].

وقيل ان الشبلي وقف عند الحلاج وهو مصلوب، فنظر إليه وقال: «ألم ننهك عن العالمين؟»[٥٣].

لقد رفض الحلاج (التقية)، في حين اختارها الشبلي، الذي «حرص كل الحرص على ألا يبوح بسره، فلم يقتل مستخدماً مبدأ التقية..»[٥٤].

لقد ربط الحلاج عشقه بهتك الستر، ولم يستطع المساومة مع [الخارج] على حساب حقيقته الداخلية العميقة، لقد رفض منذ البدء أن تكون له حقيقة داخلية بوجه خارجي مختلف.

فكانت حقيقته تسبح في مياه الحياة عكس التيار السائد، ولم يترك لنفسه مسافة

---

(٥٠) ماسينيون وكراوس: «أخبار الحلاج».

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) ويذكر الخبر تعبيراً آخر للشبلي هو قوله: «أنا والحلاج في شيء واحد، فخلصني جنوني وأهلكه عقله».

(٥٣) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ٨.

(٥٤) د. محمد جلال شرف: «الحلاج. الثائر الروحي في الإسلام».

بين ما يفكر به، وما يفعلهُ، فنظريته الصوفية، وأفكاره، وسلوكه، كانت اشتعالاً واحداً.

قد يُقال عن محيي الدين بن عربي ان أفكاره أكبر من سلوكه باعتباره مفكراً صوفياً، وقد يقال مثل ذلك عن (الغزالي)، إلا أن الحلاج كان واحداً، تختلط الفكرة، والخطوة، والخطرة، والكلمة، في وجده، وفي تباريحه، وفي انصعاقه فتتحول كلها في لحظة واحدة، إلى نفثة دم، وغيبوبة، ورؤيا معراجية لا حدود لها، محطاتها الذكر الدائم، والوجد الذي لا يتوقف.

لقد استحوذ عليه الأمر الإلهي، فكان مطيعاً له بكليته. لذلك لم يعرف التستر على [أسرار قلبه]:

وحين قال له (الشبلي) مضطراً، تحت ضغط الجند[55]، «إن الله إئتمنك على سرٍ من أسراره فأذعته، فأذاقك طعم الحديد» أجاب:

تجاسرتُ فكاشفتك	لمّا غُلبَ الصبرُ
وما أحسنَ في مثلك	أن يُنتَهكَ السترُ
وإن عنَّفني الناسُ	ففي وجهك لي عذرُ
كأنَّ البدرَ محتاجٌ	إلى وجهكَ يا بدرُ

لقد كان فناء الحلاج في العشق، فكانت عين قلبه مفتوحة على الملكوت، وكانت روحه تعانق المطلق، فيترجم لسانه ذلك شعراً، لا يُبدعه غير مختبر النفس المنتمية نهائياً إلى رب العرش العظيم.

وأعجب ما في الانتماء المذكور، أنه يُعلن الغبطة والفرح في أعلى درجات العذاب، وحين نزف دمه كثيراً عند بتر يديه، واصفَّر وجهه، وجد أنه لا يليق بالفرحان شحوب الوجه، فمسح وجهه بدم ذراعه [حتى يخفي اصفراره] وقال مبتسماً: «ركعتان في العشق، لا يصح وضوؤهما إلا بالدم»[56]! ثم أنشد مترنماً:

وحرمة الوجه الذي لم يكن	يطمع في إفساده الدهرُ
ما نالني عند هجوم البلا	بأسٌ ولا مسَّني الضَرُّ
ما قُدَّ لي عضوٌ ولا مفصلٌ	إلا وفيه لكم ذكرُ[57]

---

(٥٥) كانت (فاطمة) الأموية رسول الشبلي، حملها كلماته، وقال لها: احفظي ما يقوله لك.

(٥٦) ماسينيون: منشورات صوفية.

(٥٧) ديوان الحلاج.

وتطاير هذا النشيد الحار المؤمن إلى الجماهير المحتشدة، فارتفع الزئير المرعد من أفواه الرجال، وأغمي على كثير من النساء، وهاجت الصفوف بالتهديد السافر، والغضب المتوهج[٥٨].

لقد أدرك الحلاج الحب الإلهي، وأصبح العلم البارز ـ بين الصوفية ـ في تقديم نفسه قرباناً لهذا الحب.

قال نيكلسون عن الحلاج، انه هو «الذي جعل من الحب الإلهي فلسفة كاملة، ومنهجاً متماسكاً وإن كل من جاء بعده إنما كان ينسج ويقلد»[٥٩].

لقد عاش الحب الإلهي، ولم يكتف بمجرد المعرفة، تجسيداً لقوله: «لا سبيل إلى معرفة الله بالعلم، بل إن الحب هو الطريق إليها، إذ ليست المعرفة الفكرية للقضاء الإلهي هي التي تقربنا من الله، بل هو خضوع القلب للأمر الإلهي في كل لحظة»[٦٠].

فظل كما يقول:

«ما زلت أطفو في بحار الهوى ... يرفعني الموج وأنحطُّ
فتارة يرفعني موجها ... وتارة أهوى وأنغطُّ
حتى إذا صيّرني في الهوى ... إلى مكانٍ ما له شطُّ
ناديت يا من لم أبح باسمه ... ولم أخنه في الهوى قطُّ
تقيك نفسي السوء من حاكمٍ ... ما كان هذا بيننا شرط[٦١]

ومن ترنيماته العشقية الخالدة:

إذا ذكرتك كان الشوق يقلقني ... وغفلتي عنك أحزانٌ وأوجاعُ
وصار كلي قلوباً فيك داعيةً ... للسقم فيها وللآلام إسراعُ[٦٢]

وقوله:

حويتُ بكليّ كل حبك يا قدسي ... تكاشفني حتى كأنك في نفسي

---

(٥٨) طه عبد الباقي سرور: «الحلاج شهيد العشق الإلهي».
(٥٩) نيكلسون: «في التصوف الإسلامي وتاريخه».
(٦٠) ماسينيون وكراوس: «أخبار الحلاج».
(٦١) ديوان الحلاج.
(٦٢) ديوان الحلاج.

أقلّبُ قلبي في سواك فلا أرى سوى وحشتي منه ومنك به أنسي[63]

وقوله:

مكانك من قلبي هو القلب كله فليس لخلق في مكانك موضع
وحطتك روحي بين جلدي وأعظمي فكيف تراني إنْ فقدتك أصنع[64]

وقوله:

كانت لقلبي أهواءٌ مفرّقةٌ فاستجمعت مذ رأتك العين أهوائي
فصار يحسدني من كنت أحسده وصرت مولى الورى مذ صرت مولائي
ما لامني فيك أحبابي وأعدائي إلاَّ لغفلتهم عن عظم بلوائي
تركت للناس دنياهم ودينهم شغلاً بحبك يا ديني ودنيائي
أشعلت في كبدي نارين واحدة بين الضلوع وأخرى بين أحشائي[65]

وقوله:

ولا هممت لشرب الماء من عطشي إلا رأيت خيالاً منك في الماء
النار أبرد من ثلج على كبدي والسيف ألين من هجران مولائي[66]

ومن غنائيات وجده:

لي حبيب حبه وسط الحشا لو يشا يمشي على قلبي مشى
روحه روحي وروحي روحه ان يشأ شئت وإن شئت يشا[67]

وقوله:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مَسَّكَ شيءٌ مسّني فإذا أنت أنا في كل حال[68]

وبسبب كلية الحب الآسر والمطلق، اجتمع السكر والصحو اجتماعاً فريداً من نوعه في ظل عذاب الصلب والقتل فكانت أعضاء الحلاج تُبتر عضواً عضواً، وهو لا يكف عن التهجد، والتبتل، والتلاوة القرآنية، وإنشاء ترانيم الشعر الوجداني الرهيف، لا يمنعه القتل الشنيع من الابتسام والغفران، ولا ينسيه عذابه عن صحو الإجابة.

كان يوصي خادمه قبل ليلة من يوم القتل: «عليك بنفسك، إن لم تشغلها

---

(٦٣)، (٦٤)، (٦٥)، (٦٦)، (٦٧)، (٦٨) المصدر نفسه.

شغلتك»[٦٩]، وحقاً، شغل الحلاج نفسه، بالحب الإلهي شغلاً تاماً ملك كيانه كله، حتى أصغر خلية فيه، فاستحق [الوردة] التي رماه بها (الشبلي)، حين فرض عليه الجند رجم الحلاج وأقسموا على قتله إن لم يفعل! وبكى الشبلي وصاح، نيابة عن العارفين بالله: «إن استشهاد الحلاج درة من الجمال المحرم، إنه زادُ خلودٍ لا يظفر به إلا الابدال، وليس بزاد يوزع على الجميع»[٧٠].

خلاصة السمات الصوفية للحلاج

إن الحلاج هو ـ إذن ـ الرمز الكبير للصوفية في تجربة العشق الإلهي، فكراً وممارسة، وهو موحّد كبير، قد أوجز في بيت شعر حقيقته التوحيدية، والرد على الاتهامات والظنون الباطلة، القائلة بتهمة الحلولية والاتحاد، فقال:

وظـنـوا بـي حـلـولاً واتـحـاداً   وقلبي من سوى التوحيد خال

وهو أول من تحدث عن النور المحمدي بعد النور الإلهي، وله نظرية في الحقيقة المحمدية شرح فصلاً منها في كتابه (الطواسين).

و«عن الحلاج تطورت هذه النظرية، على أيدي الصوفية حاملة أسماء مختلفة، مثل الإنسان الكامل، أو القطب الباز، ولكن جوهر النظرية ظل كما وضعه الحلاج في القرن الثالث».

واستقت منه المدائح النبوية الكثير من أفكاره وتعبيراته، وكما يقول ماسينيون، فإن مداح الرسول عليه السلام يستقون «من معين الحلاج، وينسجون على منواله»[٧١].

ولقد كان الحلاج محمّدي الحقيقة، عيسوي الاستشهاد[٧٢]، وله فهم خاص لقضية (ابليس)، وهو «المبتكر الأول لمصطلحات الصوفية التي وسعت آفاق التصوف..» كما يقول نيكلسون[٧٣].

---

(٦٩) ماسينيون وكراوس: «أخبار الحلاج».

(٧٠) المصدر نفسه.

(٧١) انظر: طه عبد الباقي سرور: «الحلاج شهيد التصوف الإسلامي».

(٧٢) إن التشابه بين مشهد قتل الحلاج، ومشهد الجلجلة [في صلب المسيح] لعب دوراً كبيراً في إثارة اهتمام المستشرقين والكتاب الغربيين الذين درسوا شخصية الحلاج وأحوالها.

(٧٣) نيكلسون: «التصوف الإسلامي وتاريخه».

وهو يختلف عن الصوفية الفقهاء الذين آثروا الاعتكاف والبعد عن الناس، وعدم التدخل بشؤون السياسة (كالمحاسبي والجنيد بصورة عامة)، وذلك بنظرته الصوفية الموحدة للتصوف والحياة معاً. ففي حياته الصوفية، كان للسياسة حضور مؤثر، مثلما كان له نشاطه العلمي والاجتماعي والديني الواسع.

الاختلاف في شان الحلاج

أثار سلوك الحلاج اختلافاً كبيراً، وكما يقول السلمي: «والمشايخ في أمره مختلفون، ردّه أكثر المشايخ، ونفوه وأبوا أن يكون له قدم في التصوف، وقبله من جملتهم أبو العباس بن عطاء، وأبو عبد الله محمد خفيف، وأبو القاسم ابراهيم بن محمد النصر أباذي، وأثنوا عليه، وصححوا له حاله، وحكوا عنه كلامه، وجعلوه أحد المحققين، حتى قال محمد بن خفيف «الحسين بن منصور عالم رباني»[٧٤].

أما الذين أتوا بعد الحلاج من الصوفية فقد قبلوه ولم ينكروا أحواله ودافعوا عنه[٧٥]، وقد [أوّل] أبو حامد الغزالي بعض اطلاقات الحلاج مثل قوله (أنا الحق) و(ما في الجبة إلا الله) بأنها: «من فرط المحبة وشدة الوجد»[٧٦].

ويعد قول قطب الزمان عبد القادر الكيلاني «. . . لو أدركت زمانه لأخذتُ بيده» انتصافاً للحلاج، لأن شيخ العارفين لم يرض لنفسه أن يكون مرشداً للحلاج (لو أدرك زمانه) إلا على رضا.

وكان أبو العباس المرسي يقول: «أكره من الفقهاء خصلتين، قولهم بكفر الحلاج، وقولهم بموت الخضر عليه السلام. . أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل، وما نقل عنه يصح تأويله. . الخ»[٧٧]. وقيل للقطب الرفاعي «إن أهل بغداد يقولون: مشايخ العراق كانوا في زمان الحلاج، لأنه لما احترق وذري في الماء شربوه فصاروا مشايخ وأخذوا بقوله:

وما شرب العشاق إلا بقيتي وما وردوا في الحب إلا على وردي

---

(٧٤) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

(٧٥) د. محمد جلال شرف: «الحلاج. . .».

(٧٦) أبو حامد الغزالي: «مشكلة الأنوار».
وابن خلكان: «وفيات الأعيان».

(٧٧) د. محمد جلال شرف: «الحلاج. . .».

فقال: لو كان مشايخ العراق مشايخ، لأخذ السيف جنوبهم كما أخذ الحلاج..»[78].

وقد انتقل تأثير ذلك الاختلاف إلى مؤرخي التصوف القدماء، فلم يكتب (القشيري) و(السراج الطوسي)[79] و(أبو نعيم الأصبهاني) عنه في كتبهم المشهورة عن التصوف، كما أن البعض كان يذكر شعراً وأقوالاً للحلاج، دون أن يذكر اسمه.

أما (ابن الجوزي) فلم يدرجه في (صفة الصفوة) ضمن المصطفين من أهل بغداد، ولكنه أورد ذكره في كتابه «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم».

غير أن هناك ترجمات واسعة عن الحلاج، وخاصة ترجمة الخطيب البغدادي في مصنفه الكبير «تاريخ بغداد»، وقد اعتمد على هذه الترجمة كثير من مؤرخي الطبقات القدماء، منهم (ابن خلكان) في «وفيات الأعيان» وابن كثير في «البداية والنهاية»، وابن حجر العسقلاني في «لسان الميزان».

ومن المحدثين الذين كتبوا عن تاريخ التصوف، المستشرقون جولدتسيهر، ونيكلسون، وماسينيون.

إن شخصية الحلاج واسمه كانا معروفين في الغرب مبكراً، ومنذ ابتداء الدروس الاستشراقية في أوروبا، وقد ذكر اسمه پوكوك المستشرق الانجليزي بجامعة أوكسفورد في القرن السادس عشر وتبعه الكثير من المتخصصين في تاريخ الشرق..»[80].

ولقد ألهم، بشهرته العجيبة عباقرة الشعراء مثل حافظ الشيرازي، الذي قال في إحدى قصائده: إن تصلبني الليلة، فإن دمي يخط على الأرض: أنا الحق، مثل منصور الحلاج.

وجلال الدين الرومي القائل: «لقد بلغ الحلاج قمة الكمال والبطولة، كالنسر في طرفة عين».

---

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) رغم أن السراج الطوسي معاصر للحلاج (أو يكاد) فإنه لا يذكر خبره واسمه، مع أنه يستشهد بأقواله في المعرفة الصوفية بأكثر من خمسين موضعاً، وكذلك فعل الكلاباذي في كتابه (التعرف على مذاهب أهل التصوف) (أنظر: الحلاج شهيد التصوف الإسلامي ـ طه سرور).

(٨٠) أنا ماري شيمل: «الحلاج شهيد العشق الإلهي»، مجلة (فكر وفن) العدد ١٣.

وفريد الدين العطار القائل: «بأية حماسةٍ وحميةٍ وجدانية قامر هذا العاشق الجسور برأسه كي يظفر بجوهرة الجمال الإلهي».

و«امتد إلهامه عبر القرون، فنشأت الفرق الصوفية الكبرى، على وقع نغماته ودعواته، وهُدى تفكيره وآدابه، حتى أن البكتاشية التي هيمنت على تركيا والبانيا قروناً عديدة ترجع في أصولها إلى الحلاجية»[٨١].

وحين يقول ماسينيون «إنَّ أقوال الحلاج ترسم له حياة بعد موته، ذات طابع حضاري عميق، وأكثر صدقاً من الناحية الاجتماعية من الشهرة الأدبية التي نالتها نماذج، مثل، الاسكندر أو قيصر لدينا في الغرب»[٨٢]، فإنه لا يتحدث عن سحر الحلاج وحده، وإنما عن سحر بغداد وصوفية بغداد أيضاً.

مؤلفات الحلاج

ورد ذكر العديد من مؤلفاته، وليس كلها، ومن بينها ـ حسبما ذكر ذلك فهرست ابن النديم ـ:

- طواسين الأزل.
- كتاب تفسير قل هو الله أحد.
- كتاب خلق الإنسان والبيان.
- كتاب الأصول والفروع.
- كتاب سر العالم والمبعوث.
- كتاب العدل والتوحيد.
- كتاب السياسة والخلفاء والأمراء.
- كتاب علم البقاء والفناء.
- كتاب مدح النبي والمثل الأعلى.
- كتاب الصدق والإخلاص.

---

(٨١) طه عبد الباقي سرور: «الحلاج شهيد التصوف الإسلامي».

(٨٣) طه عبد الباقي سرور: «الحلاج شهيد التصوف الإسلامي».
ويذكر ماسينيون: «كان الحلاج نموذج الولي الذي مجده الشعب التركي المجاهد الذي أقبل مع الإسلام في أعقاب مصرع الحلاج»، ويضيف: «والحلاج يدعى في الدعوات الشخصية، خصوصاً في بلاد الترك لوقف بكاء الأطفال الصغار».

ـ كتاب الوجود الأول.

ـ كتاب الوجود الثاني.

ـ كتاب الكيفية والحقيقة[٨٣].

ويذكر طه عبد الباقي سرور في كتابه: «الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، اثنين وأربعين كتاباً[٨٤].

---

(٨٣) ابن النديم: الفهرست.

(٨٤) طه عبد الباقي سرور: «الحلاج شهيد التصوف الإسلامي».

أبو بكر الشبلي

(السكران)

الزهد تحويل القلب عن الأشياء إلى ربِّ الأشياء

اسمه وولادته ونشأته:

هو أبو بكر دُلَف بن جَحْدَر، وقيل جعفر، كما يقال: اسمه جعفر بن يونس[1]، ولد سنة ٢٤٧هـ تقريباً وهو خراساني الأصل، بغدادي المولد والمنشأ ويُقال: إنَّ مولده في سامرّاء.

كان والياً في دماوند، [وهي ناحية من رُستاق الريّ في الجبال]، تاب في مجلس خير النسّاج، ومضى إلى أهلها وقال: كنتُ والي بلدكم فاجعلوني في حل[2].

صحب أبا القاسم الجنيد شيخ الطريقة الصوفية، ومن في عصره من الصلحاء[3].

وهو أوّل من سمّى التصوف بعلم الخرق، في مقابل علم الورق (أي الفقه والعلم الظاهر).

وقد ورد ذلك في أبيات شعر منسوبة إلى الشبلي، وقد ذكرها علي بن مهدي، حيث وقف في بغداد على حلقة الشبلي فنظر إليه فوجد معه محبرة فأنشأ الشبلي يقول:

---

(١) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية»، وابن خلكان: «وفيات الأعيان».

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

تسربلتُ للحرب ثوب الغرق ... وهمتُ البلاد لوجد القلق
ففيك هتكتُ قناع الغوى ... وعنك نطقت لدى من نطق
إذا خاطبوني بعلم الورق ... برزت عليهم بعلم الخرق(٤)

تاج الصوفية وريحانة المؤمنين

كان الجنيد يقول عنه: لكل قوم تاج، وتاج هؤلاء القوم (الصوفية) الشبلي، كما كان يقول عنه: «لا تنظروا إلى أبي بكر الشبلي بالعين التي ينظر بها بعضكم إلى بعض، فإنه عين من عيون الله عز وجل» وكان أبو عبد الله الرازي يقول: «لم أر في الصوفية أعلم من الشبلي، كان واحد زمانه حالاً ونفساً»(٦).

ومن شدة زهده وعبادته كان يلقب بريحانة المؤمنين(٧).

«فإذا كان التصوف هو الزهد في الحياة، وترك السلطان، فإن الشبلي تجرد من كل ما تملك يداه من متاع الحياة وترك مجداً تلألأت أنواره، أما إذا أخذنا التصوف في أعلى مراتبه، وفي أرفع غاياته ألا وهو التصوف الذي أساسه المحبة والشوق إلى الله الحق، المرتبط بالمعرفة، فإن الشبلي قد أقبل على مجالس العابدين يملأ آفاقهم وجداً وحباً وأنساً.

وكان له دور نشيط في نشر التصوف، وكان يؤم حلقته في جامع المنصور خلق كثير.

قال له الجنيد: «نحن حبّرنا هذا العلم (التصوف) تحبيراً ثم خبأناه في السراديب، فجئت أنت فأظهرته على رؤوس الملأ، فقال: أنا أقول وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري؟»(٨) مشيراً إلى أنه لا يزال يتعاطى أسرار التصوف.

ما هو التصوف؟

ركز الشبلي في تعريفه للتصوف على الأخلاقيات والأحوال النفسية والقلبية، مما يُدلل على الأهمية الكبيرة للمفاهيم والمبادئ الأخلاقية في مذهب الصوفي، وهي

---

(٤) ابن الجوزي: «تلبيس إبليس».
(٥) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ١٤.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) د. محمد جلال شرف: «دراسات في التصوف الإسلامي».
(٨) الكلاباذي: «التعرف لمذهب أهل التصوف».

مفاهيم مجسّدة في تطبيقات الشبلي، التي آلت به من (الغنى) إلى (الفقر).

قال عن التصوف: «هو ترويح القلوب، وتجليل الخواطر بأردية الوفاء، والتخلق بالسخاء والبشر في اللقاء»[٩].

وقال عن التصوف: «هو الجلوس مع الله بلا همّ»[١٠].

و«التصوف هو العصمة عن رؤية الكون وذلك باستغراق التأمل في الله».

وعن حالات الخطف الصوفي، التي تذهب بوعي المتصوف وبنفسه إلى الما فوق الطبيعي، تحدث الشبلي قائلاً: «إن التصوف برقة محرقة» وهي البرقة التي تقوده إلى وحدة الشهود. فالصوفي «من لا يرى في الدارين مع الله غير الله» فالله هو الواحد الأحد، القادر، المهيمن، وما المتصوفة إلا أطفال في حجره، لا حول لهم ولا قوة، يصرفهم الله كيفما شاء[١١].

فقال الشبلي في ذلك: «الصوفية أطفال في حجر الحق».

الشبلي السكران

ورد ذكره في «حلية الأولياء»: «المجتذب الولهان، المستلب السكران، الوارد العطشان، اجتذب من الكدور والأغيار، واستلب إلى الحضور والأنوار، وسقي بالدنان، وارتهن ممتلأ ريان»[١٢].

وقال عنه الجنيد: «الشبلي سكران، ولو أفاق من سكره لجاء منه إمام ينتفع به»[١٣].

كانت إقامته في حال السكر قوية، معلومة، فكانت مناجاته لله ـ تعالى ـ تستولي على فكره وجوارحه، وتبعدهُ عن الانتباه إلى حاجات نفسه، فعُدَّ [السكر] حالاً له ومقاماً، وأصبح جوهر طريقته الصوفية، وجماع رأيه وسلوكه، ومصدر كل شطحاته، وتواجده في حلقات الذكر، وقول الشعر.

وكان يحثُّ الناس على السكرة (الروحية) التي رأى فيها الخلاص من ربقة الدنيا، والصعود إلى سماوات الانتماء.

---

(٩) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ١٤.

(١٠) القشيري: «الرسالة القشيرية».

(١١) د. محمد جلال شرف: «دراسات في التصوف الإسلامي».

(١٢) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(١٣) السراج الطوسي: «اللمع».

قال أبو بكر الرازي، سمعت الشبلي يقول: «ما أحوج الناس إلى سكرة، فقلت: يا سيدي أية سكرة؟! فقال: سكرة تغنيهم عن ملاحظة أنفسهم وأفعالهم وأحوالهم، وأنشأ يقول:

وتحسبني حيّاً وإني لميّتٌ   وبعضي من الهجران يبكي على بعضي[14]

جدل السكر والصحو

وقد استوطن الشبلي مواطن السُكر، في المحو والصحو فلم يعرف الانتهاء من حال، والدخول في الحالات الاعتيادية لأنه وضع نفسه في موضع الاستسلام لفنائه بالله، فكان سكره وصحوه متكاملين بحقيقة واحدة، هي حقيقة الانجذاب إلى اسم الله، وإلى أنواره القدسية.

قال عن كرامته، حينما طُلِبَ منه الدليل: «.. إن تعرض خاطري في حال صحوي على خاطري في حال سكري، فلا يخرجان عن موافقة الله تعالى»[15].

وفي هذا الجدل العرفاني، استلهم الشبلي العلاقة الصميمية بين الوصل والهجر في إطار المحبة والتفاني.

فالسكر هو طريق الصوفي إلى المعرفة بالله، والانتساب إلى اللاهوتية، وهو زاد رحلة الوجد الكبرى التي تستغرق عمر الصوفي.

ويطمح السكران الصوفي إلى ما هو أبعد من تحقيق نشوة الإيمان، لأنه يبتغي الوصل الذي يتجاوز به حدود [غايات الإيمان] فالوصل هو الهدف، وهو الذي يعطي للصوفي حقيقة العرفان.

إن جدل السكر والصحو والسكر، ينبثق عنه ـ بلا توقف ـ جدل الوصل والهجر، هذين الأمرين اللذين شغلا قلب الشبلي وجعلاه في الامتحان الدائم.

إن نعيم الكون لا قيمة له فيما إذا كان الهجر جزاءه، وإن جحيم الكون لا يخيفه ما دام الوصل حاصلاً.

قال أبو محمد الحربي: سمعت الشبلي كثيراً ما يتمثل بهذين البيتين:

---

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

والهجر لو سكن الجنان تحولت نِعمُ الجنان على العبيد جحيما
والوصل لو سكن الجحيم تحولت حر السعير على العباد نعيما[(١٦)]

ويرى الشبلي في (الوصل) بقاء كل ما هو متصل بالمشيئة الإلهية، وفناء كل ما هو متصل بالناسوتية، وبالحياة الاجتماعية والدنيوية. أي أن الوصل والانقطاع يعنيان حضورهما في مسيرة الانقطاع عن الدنيوي والناسوتي، تحقيقاً للفناء الذي يقود إلى الاتصال بالقدرة الربّانية.

قال الشبلي: «من انقطع اتصل، ومن اتصل انفصل» ومن هذا المنظور الصوفي يفهم الشبلي الذل والعزّ، فلا يوجد مقياس دنيوي [أو بشري] لتحديد معنى الاثنين، بل يوجد ـ فقط ـ معيار الاتصال بالله، هذا الاتصال الذي يوفر للمتواصل العزة، من خلال العزّة الإلهية، التي تدخل في خصائص المتفانين في الحب الإلهي.

وحين يقارن الصوفي كل لحظة تنتمي إلى الماضي، على طريق الوجد، بلحظة الأمل، والشوق إلى [رؤية المحبوب]، فإنه يرى نفسه ذليلاً، لأن عزته الحقيقية في لحظة الاتصال النهائي.

قال أحمد بن محمد بن مقسم: سمعت أبا بكر الشبلي يقول: «نظرت في ذل كل ذي ذل فزاد ذُلّي عليهم، ونظرت في عز كل ذي عز فزاد عزّي عليهم، فإذا عزّهم ذل في عزّي، وتلا في أثره: «من كان يريدُ العزة فلله العزّةُ جميعاً»، وكان يقول:

«من اعتز بذي العزّ فذو العزّ له عزُّ»[(١٧)]

وكشأن الصوفيين المعاميد، فإن المحبة ـ عند الشبلي ـ هي مُنية المنى، وغاية الغايات، فهي التي ترسم طريقه، وتحدد معالم حياته.

فالمحبة هي التي تحدد خياراته، وأفكاره، وأذواقه، لأنها جوهر الاختيار، والفكرة، والذوق، لديه.

سئل الشبلي عن المحبة، فقال: «المحبة الفراغ للحبيب، وترك الاعتراض على الرقيب»، وكان يقول: «صراط الأولياء المحبة»[(١٨)]. والقبول بالمحبة هو منحة

---

(١٦) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(١٧) المصدر نفسه.
(١٨) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

إلهية، فإذا ما أرضى (العبد) ربَّه بالعبادة، وتعلق بالحقيقة الإلهية، فإن وصوله لا يتحقق من حيث أراد هو الوصول، بل من حيث يصطفي الرب الواصل.

يقول الشبلي: «الأرواح تلطفت فتعلقت عند لدغات الحقيقة فلم تر غير الحق معبوداً يستحق العبادة، فأيقنت أن المحدث لا يدرك القديم بصفات معلولة، فإذا صفاه الحق أوصله إليه والوصل هو أن نفس الصوفي غارقة في المحبة، فهي مجبولة على (الهوى الإلهي) وهي ترتوي وتغتسل بالمدد العشقي الإلهي، من أيمّا جهة وجانب ومكان، فلا تعود لها ـ والحالة هذه ـ خلوة مع الأنسية والدنيوية.

وكلما امتلأ القلب بالهوى الإلهي، وجد الصوفي حاجته متزايدة إلى الهوى نفسه، لأن شدة الوجد تجعله في العطش الدائم.

ولقد كان الشبلي مغرماً بما أغرم به الجنيد، الذي كان أكثر اقتراحه على القوالين هذه الأبيات:

فلو أن لي في كل يوم وليلة — ثمانين بحراً من دموع تَدّفقَ
لأفنيتها حتى ابتدأتُ بغيرها — وهذا قليلٌ للفتى حين يعشقُ
أهيمُ به حتى الممات لشقوتي — وحولي من الحبِ المبرحِ خندقُ
وفوقي سحابٌ تُمطِرُ الشوق والهوى — وتحتي عيونٌ للهوى تتدفقُ(٢٠)

ويؤكد الشبلي على نصوع الحقيقة الإلهية التي لم تحتجب لحظة، عن أعين البشر، وقلوبهم، وضمائرهم، ولكن البشر هم الذين حجبوا أنفسهم عن الرؤية لانشغالهم بحب الدنيا، فقال:

«إن الله لم يحتجب عن خلقه، إنما الخلق احتجبوا عنه بحب الدنيا».

جنون الشبلي

إن الشبلي جازف بفتح الباب الذي يقع بينه وبين الأزلية، فاندفع في تيار الأبدية بلا حذر، وتزعزعت صورته الآدمية بين البشر.

إن البشر احتكموا فيما بينهم، بالحدود، فيما قفز الشبلي فوق الحدود، إلى ما وراءها، ففي عرفه «ليس للمريد فترة ولا للعارف معرفة ولا للمعرفة علاقة ولا

(١٩) المصدر نفسه.
(٢٠) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

للمحب سكون، ولا للصادق دعوى، ولا للخائف قرار، ولا للخلق من الله فرار». فذهب بنفسه مع تيار الأزل، قاطعاً أواصر العلاقة مع الأشياء الترابية، فرأى (الناس) فيه هيكل القافز إلى الهاوية، فيما رأى فيه العارفون بالله، والصالحون، مسافراً إلى الله، متعجلاً بالسفر.

كان احترام الحدود [المتعارف عليها] بين الناس يشير إلى التوازن، فيما كان منطق الحب الإلهي يرفع الحدود، في المسيرة اللامألوفة، فكان لا بُدَّ من اهتزاز الصورة في نظر الرائين، الذين عدّوا السكر، والجذب، والشطح، والوجد، والغيبوبة (في الله) جنوناً، فكل ما هو خروج عن المألوف، شذوذ، وكل إسراف في الشذوذ ـ في عرف المتعارفين ـ جنون.

إن الجنون نفسه يقف ضئيلاً أمام عجائبية التجربة، فهو سلوك من انفرط عقله، وتبدّد اتزانه، لكن الصوفية تصعد إلى ما فوق العقل، ولكن بقوة الروح، وبنداء القلب، فتصوغ للعقل صورة أخرى هي صورة العقل القلبي.

عند الشبلي انعكست قوة الجذبة على سلوكه، فأصابه الخلل، وهو ينظر إلى هول التجربة، أما عند الحلاج فقد أخذ للسفرة أهبتها، فامتلك استعداد الحوار مع الآخرين لأنه استكمل التجربة، وظل يكررها بلا تهيّب.

فكان الشبلي يردد أنه والحلاج [شيءٌ واحد] فأنقذه جنونه، وأهلك الحلاج عقله.

لقد تحكم الحلاج بمداخل ومخارج التجربة، دون ارتعاد، أما الشبلي فقد اختضّ بالتجربة، وأغلق الأبواب المفتحة، ثم اضطر إلى أن يعمل على تحطيمها، فلم يغفر له عقله ذلك.

ودخل المارستان عدة مرات، وكما قال لزائريه: «قوم أصحاء جئتم إلى مجنون، أي فائدة لكم فيّ؟ أدخلتُ المارستان كذا وكذا مرة، وأسقيت من الدواء كذا وكذا دواء، فلم أزدد إلا جنوناً»[٢١][٢٢].

في البداية يسبق الكبت الجنون، كما يسبق الهدوء العاصفة، ثم تنطلق الرؤى

(٢١) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(٢٢) يرى البعض أن أصحاب الشبلي عمدوا إلى الادعاء بجنونه وادخال المارستان لإنقاذه من الاعدام، مصير صاحبه الحلاج.

والمشاهدات والكشوف، دون أن تسعف النفس التواقة إلى الوصول، فعلى كثرة ما [يعاش] وما [يُقال] يبقى ينبوع الداخل أكثر غزارة، فلا يُطاق.

ومن روح الشبلي انطلقت التجربة الصوفية انطلاقة عارمة، لكنه آثر ألاّ يَمُسَّ الجوانب الخطيرة التي مسها الحلاج، فأورثه الصمت في تلك الجوانب عذاباً أشد.

إن الجنون الذي عاشه الشبلي مدهش حقاً. فهو يملك من العقل رياضياته الدقيقة، ومن الفكر منطقه، ومن الكلام إيجازه. ففي جنونه حضرت شدة العقل، على مباينة مع المألوف، عادة يرى الناس الجنون في الأفعال (الشاذة) التي تتعلق بالمأكل والملبس، وبالعلاقات، وبكل ظواهر السلوك التي تخص الجسد.

ولا يعني ذلك للصوفي أي شيء، لأنه ـ أصلاً ـ يُمارس قهر الجسد وصولاً إلى عتق الروح.

حين كان الشبلي يحرق الأطعمة، أو يمزق الثياب، فإن ذلك هو الجنون، في عرف الكثير من (العامة) و(الفقهاء).

ولقد حاول بعض الفقهاء إحراجه في تعليل صنيعه ذاك وإظهاره بمظهر المجنون والمدَّعي، رغم ما عُرِف عنه من علو باعه في الفقه والشرع.

جاء في «حلية الأولياء»: «جاء ذات يوم الشبلي إلى أبي بكر بن مجاهد، وكان عن مسجده غائباً، فسأل عنه، فقيل له: هو عند علي بن عيسى[٢٣]، فقصد دار علي فاستأذن، فقيل أبو بكر الشبلي يستأذنك. فقال: أبو بكر بن مجاهد لعلي بن عيسى: اليوم أريك من الشبلي عجباً.

فلما دخل وقعد قال له أبو بكر بن مجاهد: يا أبا بكر، أُخبرتُ أنك تحرق الثياب والخبز والأطعمة وما ينتفع به الناس في منافعهم ومصالحهم، أين هذا من العلم والشرع؟ فقال له: قول الله: ﴿فطفق مسحاً بالسوق والأعناق﴾. فسكت أبو بكر بن مجاهد وقال لعلي: كأني لم أقرأها قط[٢٤].

وبلغني من غيره أنهم عاتبوه في مثله، فتلا هذه الآية: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾، وتلا: ﴿إنني بريء مما تعبدون﴾، هذه الأطعمة وهذه الشهوات، حقيقة الخلق ومعبودهم، أبرأ منهم.

---

(٢٣) الوزير.

(٢٤) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠».

ولقد سفّه ابن الجوزي رأي الشبلي في كتابه «تلبيس ابليس» وأنكر عليه ذلك.

ويضفي الشبلي على بعض الصور الغريبة في سلوكه، دقة التعليل والقول، فتأتلف الغرابة بالذكاء الأريب، فلا تعود تدري، أترد تلك الصور الغريبة إلى (الغرابة) أم إلى (الذكاء الأريب)، وهي وإن لا تغري بالتقليد قطعاً، إلاّ أنها تثير الانبهار.

جاء في الروايات، أنه «مات للشبلي ابن كان اسمه غالباً، فجزّت أمه شعرها عليه، وكان للشبلي لحية كبيرة فأمر بحلق [الجميع] فقيل له: يا أستاذ ما حملك على هذا؟ فقال: جزّت هذه شعرها على مفقود، فكيف لا أحلقُ لحيتي أنا على موجود»[٢٥].

جنون العشق

لقد نظر الشبلي إلى محبوبه، ففقد شعوره، إلا من وعيه بالمحبوب.

وخارج (المارستان) أو داخله، كان جنون الشبلي، جنون العشق الذي لا معنى لشيء خارجه.

وحين كان يزوره بعض العائدين، في دار المرضى كان صياحه المسموع، يملأ الفضاء، قائلاً:

صحَّ عند الناس أنيّ عاشقٌ   غير أنهم لم يعلموا عشقي لمن[٢٦]

لكن أصحابه والذين يعرفون حقيقته، كانوا يعلمون عشقه الإلهي، الذي عبَّر عنه بالاشارة، والعبارة.

ولقد بهره نور المحبوب، وغمره بلا حدود، فكان وجوده مرتهناً بهذا النور السرمدي، فكان ينشد:

دع الأقمار تغرب أو تنير   لنا بدرٌ تذلُ له البدورُ
لنا من نوره في كل وقت   ضياءٌ ما تغيرهُ الدهورُ[٢٧]

وفي هذا الحب العاصف، تاه عقل الشبلي، وقال فيه: «والله ما أعطيت فيه

---

(٢٥) المصدر نفسه.
(٢٦) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(٢٧) المصدر نفسه.

الرشوة قط، ولا رضيتُ بسواه، ولقد تاه عقلي فيه».

وحين شبه حاله بمجنون ليلى، رمزاً ـ كشأن المتصوفة ـ إلى عشقه الإلهي، من خلال دلالة الجنون في حب العامري، قال:

قالوا: جننت على ليلى فقلت لهم   الحب أيسرهُ ما بالمجانين

كان الحب يغيّبه عن سواه، وعن نفسه يروى عنه أنه دخل على شيخه الجنيد في بيته، وهو جالس مع امرأته مكشوفة الرأس فهمَّت أن تغطّي رأسها، فقال لها الجنيد: لا عليك، هو ليس هنا.

فوقف الشبلي بين يديه، وصفق بيديه، وأنشد:

عودوني الوصال والوصل عذب   ورموني بالصد والصد صعبُ
زعموا حين عاتبوا أن جرمي   فرط حبي لهم وما ذاك ذنب
لا وحسن الخضوع عند التلاقي   ما جزى من يحب ألا يحبُّ

ثم ولى الشبلي، فضرب الجنيد رجليه: وقال: هو ذاك، وخرَّ مغشياً عليه[٢٨].

وفي رواية أخرى أن الجنيد أجابه:

وتمنيتُ أن أرا   كَ فلما رأيتُكما
غلبت دهشةُ السرو   رِ فلم أملك البُكا[٢٩]

التوحيد والزهد والعبادة

قام تصوف الشبلي على أسس الشريعة وقواعدها، فكان متفانياً في ذلك، قال في التوحيد: «من اطلع على ذرة من علم التوحيد حمل السموات والأرضين على شعرة من جفن عينيه».

وقد عُرف عنه الزهد، وكانت بدايته في سيرة الزهد والفقر، قوية عميقة، لقد كان من أسرة ذات مركز مرموق في الهيئة الحكومية العليا، فكان خاله أمير الأمراء بالاسكندرية، أما والده فكان صاحب الحجاب، وكان الشبلي نفسه حاجب الموفق، والوالي على (دماوند) فنفض يده من كل ذلك في مجلس خير النساج (ت ٣٢٢هـ) في توبة استغرقت حياته الباقية كلها.

---

(٢٨) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.

(٢٩) ابن خلكان: «وفيات الأعيان»، جـ ٢.

وقد خلف له أبوه مبلغاً كبيراً، أنفقه على الفقراء والمحتاجين، كما يروى عنه، قال: «خلف لي ستين ألف دينار سوى الضياع فأنفقت الكل وقعدت مع الفقراء»[٣٠]. وقال الحصري: خرجت مع الشبلي في أيام القحط نطلب شيئاً لصبيانه، فدخل على إنسان فأعطاه دراهم كثيرة، قال: فخرجنا من عنده وكُميّ ملأى بالدراهم، فكلما لَقِينا إنسان من الفقراء أعطاه منه حتى لم يبق إلا القليل، فقلت له: يا سيدي، الصبيان في البيت جياع، فقال لي: إيش أعمل؟ فبعد جهدٍ اشتريت شيئاً من الكسب والجزر بما بقي من الدراهم، وحملته إلى صبيانه[٣١].

لقد كانت الخطوة الأولى لدخول عالم التصوف ـ في رأي الشبلي ـ انفاق جميع الملك، فقال: «أعرف من لم يدخل في هذا الشأن (أي التصوف) حتى أنفق جميع ملكه..»[٣٢] وكان يعني نفسه.

ويروى عن الشبلي حديثٌ نبوي يحث على الزهد وقد «اتفق كل من أبي عبد الرحمن السلمي، والخطيب البغدادي وابن الجوزي، في ذكر [هذا الحديث الواحد] المروي عن الشبلي [وليس له غيره على حدّ قولهم جميعاً]»[٣٣].

قال أبو بكر الشبلي: حدثنا محمد بن مهدي المصري، حدثنا عمر بن أبي سلمة، حدثنا صدقة بن عبد الله، عن طلحة بن يزيد عن أبي فروة الرهاوي، عن عطاء عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ لبلال: إلق الله فقيراً، ولا تلقه غنياً. قال: يا رسول الله، كيف لي بذلك؟ قال: ما سئلت فلا تمنع، وما رُزقتَ فلا تخبأ. قال: يا رسول الله، كيف لي بذاك؟ قال: هو ذاك وإلا فالنار»[٣٤].

و«لا شك أنَّ أبا بكر الشبلي قد ترسَّم خطى هذا الحديث وصار على هديه فوصل إلى ما وصل إليه، وانكشفت له أسرار الوجود[٣٥]. وكان عابداً، يجمع بين التصوف والشريعة، داوم على المجاهدة والسهر والتقلل من الطعام، كما أنه كثيراً ما كان يضرب نفسه بالعصي والأخشاب، ويكحل عينيه بالملح ليظل قائماً الليل مصلياً

---

(٣٠) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

(٣١) السراج الطوسي: «اللمع».

(٣٢) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ١٤.

(٣٣) د. محمد جلال شرف: «دراسات في التصوف الإسلامي» مع بعض التصرف، في العرض.

(٣٤) السلمي: «طبقات الصوفية»، والخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد» ـ جـ ١٤، وابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.

(٣٥) د. محمد جلال شرف: «دراسات في التصوف الإسلامي».

وقارئاً القرآن، ويروى عنه أنه قال: «إني لفي درسه ـ القرآن ـ منذ ثلاثة وأربعين سنة ما انتهيت إلى ربع القرآن»[٣٦].

وكان سماع التلاوات القرآنية يستثيره استثارة عميقة، فيزعق زعقات قوية، ويرتعد كالمحموم، أو يغمى عليه، من شدة التأثر بالمعاني العظيمة له، والتي كان يفهمهما لا كما يفهمها [الآخرون].

يروي أحمد بن مقاتل العكي: «كنتُ مع الشبلي في مسجد ليلة من شهر رمضان وهو يصلي خلف إمام له، وأنا بجانبه، فقرأ الإمام: ﴿ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك﴾ فزعق زعقة، قلت، طارت روحه، وهو يرتعد ويقول: بمثل هذا يُخاطَب الأحباب؟ ويردد ذلك كثيراً»[٣٧].

وعن تمسكه الشديد بآداب الشريعة، ما يرويه أحدهم قائلاً: «حضرت وفاة الشبلي، فأمسك لسانه، وعرق جبينه، فأشار إلى وضوء الصلاة، فوضأته، ونسيت التخليل، تخليل لحيته، فقبض على يدي وأدخل أصابعي في لحيته يخللها، فبكيت وقلت: أي شيء يتهيأ أن يُقال لرجل لم يذهب عليه تخليل لحيته في الوضوء عند نزوع روحه وإمساك لسانه وعرق جبينه؟[٣٨].

وحسب رواية ابن الجوزي: «سئل جعفر بن نصير الدينوري وكان يخدم الشبلي: ما الذي رأيت منه؟ ـ أي عند وفاته ـ فقال: قال لي: علي درهم مظلمة تصدقت عن صاحبه بألوف، فما على قلبي شغل أعظم منه. ثم قال: وضّئني للصلاة، ففعلت، فنسيت تخليل لحيته وقد أمسك على لسانه، فقبض على يدي وأدخلها في لحيته ثم مات. فبكى جعفر وقال: ما تقولون في رجل لم يفته في آخر عمره آدب من آداب الشريعة[٣٩].

وفاته

مات في ذي الحجة، سنة ٣٣٤هـ، ودفن ببغداد في مقبرة الخيزران (قرب الإمام الأعظم)، عن عمر يقارب السبع والثمانين سنة[٤٠].

---

(٣٦) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»، جـ ١٤.
(٣٧) القشيري: «الرسالة القشيرية».
(٣٨) أبو نعيم الأصبهاني: «حلية الأولياء»، جـ ١٠.
(٣٩) ابن الجوزي: «صفة الصفوة»، جـ ٢.
(٤٠) أبو عبد الرحمن السلمي: «طبقات الصوفية».

المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد

٣ ـ ابن الفقيه البغدادي: بغداد مدينة السلام.

٤ ـ أحمد صالح العلي (ترجمة): خطط بغداد في العهود العباسية الأولى. تأليف: د. يعقوب ليسنر

٥ ـ عائشة عبد الرحمن: أبو العلاء المعري

٦ ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.

٧ ـ أبو العلاء عفيفي: الملامتية والتصوف وأهل الفتوة.

٨ ـ هلموت ريتر: الإسلام.

٩ ـ لودفيج بانيث: رمزية الأحلام.

١٠ ـ آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.

١١ ـ د. محمد جلال شرف: خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد.

١٢ ـ التنوخي: نشوار المحاضرة.

١٣ ـ القشيري: الرسالة القشيرية.

١٤ ـ رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه.

١٥ ـ فهمي عبد الرزاق: العامة في بغداد.

١٦ ـ د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام.

١٧ ـ أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء.

١٨ ـ دائرة المعارف الإسلامية.

١٩ ـ عبد الحليم محمود: أستاذ السائرين الحارث المحاسبي.

٢٠ ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ.

٢١ ـ المناوي: الكواكب الدرية.
٢٢ ـ ابن الجوزي: صفة الصفوة.
٢٣ ـ أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية.
٢٤ ـ الشعراني: الطبقات الكبرى.
٢٥ ـ السراج الطوسي: اللمع.
٢٦ ـ ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب.
٢٧ ـ أبو عبد الله الذهبي: ميزان الاعتدال.
٢٨ ـ ابن النديم: الفهرست.
٢٩ ـ حسين القوتلي: «تقديم العقل وفهم القرآن» للمحاسبي.
٣٠ ـ ابن الجوزي: تلبيس إبليس.
٣١ ـ الكلاباذي: التعرف لمذهب التصوف.
٣٢ ـ عبد القادر عطا: «مقدمة المسائل للحارث».
٣٣ ـ الحارث المحاسبي: الوصايا.
٣٤ ـ ابن كثير: البداية والنهاية.
٣٥ ـ العروسي: نتائج الأفكار.
٣٦ ـ السبكي: طبقات الشافعية.
٣٧ ـ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية.
٣٨ ـ د. عفيفي: التصوف والثورة.
٣٩ ـ ابن خلكان: وفيات الأعيان.
٤٠ ـ ميشال فريد غريب: الحلاج أو وضوء الدم.
٤١ ـ طه عبد الباقي سرور: الحلاج شهيد التصوف الإسلامي.
٤٢ ـ ماسينيون وكراوس: أخبار الحلاج.
٤٣ ـ ديوان الحلاج.
٤٤ ـ جولدتسيهر: محاضرات عن الإسلام.
٤٥ ـ أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار.
٤٦ ـ أنا ماري شيمل: الحلاج شهيد العشق الإلهي.
٤٧ ـ صلة تاريخ الطبري.
٤٨ ـ عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة.
٤٩ ـ عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية.

المحتويات